Der Entwicklungsgedanke in Schleiermachers Glaubenslehre

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

ACAD. LAND.BAT. BIBL.

Albert Meyer
aus Fahrenbach.

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Juli 1909.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1910.

91

Meinen lieben Eltern.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

1. Der Entwicklungsgedanke im 18. Jahrhundert 1
2. Zum Begriff der Entwicklung 9

Erster Hauptteil.

Grundlegungen und Voraussetzungen.

1. Das pantheistische Verhältnis von Gott und Welt 14
2. Das fromme Gefühl die höchste Entwicklungsstufe des Einzelbewußtseins 21
3. Das Christentum die höchste Stufe der religiösen Menschheitsentwicklung 26

Zweiter Hauptteil.

Der Lehrgehalt des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung.

1. Das Wesen des Christentums 35
2. Die Lehre von der Sünde 37
3. Die Lehre von der Erlösung 43
   a) Die Person des Erlösers 44
   b) Das Werk des Erlösers 50
      α) Der Vollzug der Erlösung am einzelnen 53
      β) Der Vollzug der Erlösung an der Gattung 55

Dritter Hauptteil.

Zusammenfassung und Kritik.

1. Der Aufbau des Ganzen 63
2. Die Modifikation der kirchlichen Dogmatik 69
3. Der Charakter des Schleiermacherschen Entwicklungsbegriffs . . 72

Literaturverzeichnis.

I. Zu Geschichte und Begriff des Entwicklungsgedankens.

Heinr. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1902.

Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 3./4. Aufl. 1903.

Georg Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892.

Carl Stumpf, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. 1902.

Max Heinze, Artikel „Evolutionismus" in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl. Bd. 5.

G. v. Below, Die neue historische Methode. In der Historischen Zeitschrift 1898 Bd. 81.

Ludwig Stein, Das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte. In der Deutschen Rundschau 1895.

F. X. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie. 1885.

Wilh. Hasbach, Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der politischen Ökonomie. 1891.

Rudolf Eucken, Die geistigen Strömungen der Gegenwart. 1904.

G. Buchholz, Ursprung und Wesen der modernen Geschichtsauffassung. In der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1889 Bd. 2.

Rich. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. 1890.

Wilh. Wundt, Logik. 1. Aufl. 1880.

Christoph Sigwart, Logik. 2. Aufl. 1893.

L. Mariupolsky, Zur Geschichte des Entwicklungsbegriffs. In den Berner Studien zur Philosophie 1897 Bd. 8.

Max Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke. 1898.

Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1873.

Rich. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. 1898.

Das bedeutsame Werk von **D. Beth,** Christentum und Entwicklungsgedanke 1909, erschien erst nach Abschluß dieser Arbeit und konnte nicht mehr herangezogen werden.

II. Zu Schleiermacher.

Wilh. Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. 1. 1867.

Wilh. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. 2 Bde. 1878.

Otto Kirn, Artikel „Schleiermacher" in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl. Bd. 17.

Otto Ritschl, Studien über Schleiermacher. Theologische Studien und Kritiken. 1888.

Otto Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 3. Aufl. 1893.

Th. Camerer, Spinoza und Schleiermacher. 1903.

Bruno Weiß, Untersuchungen über Schleiermachers Dialektik. In der Zeitschrift für Philosophie Bd. 73, 74, 75.

J. Halpern, Der Entwicklungsgang der Schleiermacherschen Dialektik. Im Archiv für Geschichte der Philosophie 1901 Bd. 14.

Herm. Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. Kieler Diss. 1907.

Horst Stephan, Schleiermachers Lehre von der Erlösung. 1901.

G. Weißenborn, Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik. 1849.

Georg Runze, Der Einfluß der Philosophie Schleiermachers auf seine Glaubenslehre, erhärtet an seiner Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit. Königsberger Diss. 1876.

G. Thimme, Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Erlanger Diss. 1901.

D. Fr. Strauß, Charakteristiken und Kritiken. 1844.

P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher. 1868.

Schleiermacher ist, wo nichts anderes ausdrücklich bemerkt ist, nach der Gesamtausgabe (Reimer 1835—1864) zitiert.

Einleitung.

1. Der Entwicklungsgedanke im 18. Jahrhundert.

Das Zeitalter Schleiermachers ist das Zeitalter des Entwicklungsgedankens. Es ist vor allem der Einfluß der Leibnizschen Philosophie, der ihm diesen Charakter aufprägt. Fast alle großen Vertreter jener mächtigen Geistesbewegung, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzt, stehen unter den Nachwirkungen dieses universalen Denkers.

Spuren des Entwicklungsgedankens lassen sich schon im Altertum finden, z. B. bei Heraklit. Bedeutsame Ansätze zu einer evolutionistischen Weltanschauung weist dann der Beginn der neueren Philosophie auf (Nikolaus von Kues, Telesius, Giordano Bruno). Von entscheidender Bedeutung aber für die Gestaltung dieser Ideen in der Neuzeit wurde Leibniz. Es ist das im Mittelpunkt seiner Philosophie stehende Gesetz der Kontinuität, das für die Gestaltung und Verbreitung der Entwicklungslehre maßgebend geworden ist. Leibniz lehrt, daß die Natur nie einen Sprung macht, daß alles, was geschieht, in dem bisherigen Geschehen vollständig vorbereitet ist, und daß sich jede Veränderung allmählich, durch unendlich viele

Zwischenglieder und in unendlich kleinen Abstufungen vollzieht. „Wie sich innerhalb der Monade unaufhörlich Zustand aus Zustand entwickelt, der gegenwärtige den kommenden gebiert, so wie er selbst aus dem vorhergegangenen herauswuchs, nichts beharrt, nichts plötzlich und unvorbereitet eintritt und alle Extreme durch Mittelglieder und allmähliche Übergänge verknüpft sind, so steht die Monade selbst in einer kontinuierlichen Stufenreihe von Wesen, von denen jedes mit jedem verwandt und jedes von jedem verschieden ist" (Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie 3. Aufl. S. 236).

Im Zusammenhang mit diesem Gesetz der Kontinuität findet sich bei Leibniz der Gedanke eines ins Unendliche gehenden Fortschritts. Herstammend von den Platonikern und Mystikern, erhält diese Idee in seiner Philosophie ihre entscheidende Ausprägung (vgl. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart S. 193 Anm.).

Diese Leibnizschen Gedanken sind von großem Einfluß auf die Geschichtswissenschaft geworden. Wenn, wie häufig hervorgehoben wird (vgl. z. B. Hasbach, Untersuchungen über Adam Smith S. 299 ff.), die Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert einen überraschenden Aufschwung genommen hat und gerade von der Mitte jenes Jahrhunderts an die genetische Betrachtungsweise der Geschichte immer mehr die alte pragmatische verdrängte, so ist dies in erster Linie den Wirkungen der Leibnizschen Philosophie zuzuschreiben (vgl. Bernheim, Lehrb. der histor. Methode 3./4. Aufl. 1903 S. 202 u. 205).

Gewiß ist auch der Einfluß früherer Denker, wie Bodin und Montesquieu, nicht zu vergessen. Allein ihnen fehlte noch der Begriff einer das Ganze zusammenschließenden Entwicklung. „Es ist Leibnizens unvergängliches Verdienst gewesen, ihn (scil. den Begriff der Entwicklung) philosophisch ausgeprägt und als die lex continuitatis zum Grundprinzip seiner Metaphysik gemacht zu haben. Sein Satz, daß im Verlauf einer Entwicklung jede Erscheinungsform das Ergebnis aller früheren und die Ursache aller künftigen sei, mußte in seiner Anwendung auf die Auffassung der Geschichte von den weittragendsten Folgen werden" (Buchholz, Ursprung und Wesen der modernen Geschichtsauffassung, in der Deutschen Zeitschr. f. Geschichtsw. 1889 S. 19).

Die fruchtbaren Gedanken Leibnizens wurden von der Folgezeit bereitwillig aufgenommen. Lessing, Herder, Goethe bezeichnen die weiteren Etappen in der Geschichte des Entwicklungsgedankens. Zu dem, was Lessing in einen scharfen Gegensatz gegen die Aufklärung seiner Zeit brachte, gehört in erster Linie der von ihm vertretene Gedanke einer stufenweisen und gesetzmäßigen geschichtlichen Entwicklung (vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz S. 356). Zweifellos hat er diesen Gedanken von Leibniz, mit dessen Werken er sich intensiv beschäftigt hatte. Der Fortschritt aber besteht nun darin, daß er, was Leibniz nur vom Individuum ausgesagt hat, auf den geschichtlichen Gesamtverlauf, und zwar zunächst im religiösen Gebiet anwendet (vgl. Wegele, Ge-

schichte der deutschen Historiographie S. 860, und Zeller a. a. O. S. 385).

An Lessing schließt sich Herder an. Er ist der eigentliche Prophet der neuen Lehre von der Entwicklung. Auch er schöpft aus Leibniz, mit dessen Gedanken er sich in gründlichem Spezialstudium vertraut gemacht hat (vgl. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 55).

Von seinen grundlegenden „Ideen zur Philosophie der Menschheit" sagt Goethe: „Das Werk hat unglaublich auf die Bildung der Nation eingewirkt" (Werke Hempel 29 S. 783). In diesem Werk wird der für jene Zeit ebenso kühne wie geniale Versuch gemacht, „die gesamte Schöpfung aus sich heraus als Ganzes zu begreifen, als eine unermeßliche, durch die Reihen aller lebendigen Erdwesen hinaufsteigende organische Kette, als den sprossenden Baum des Lebens, der vom pflanzenartigen zum weißen Saft der Tiere, sodann zum röteren Blut und endlich zur vollkommeneren Wärme organischer Wesen aufsteigt" (Buchholz a. a. O. S. 20, vgl. Ideen Buch III Kap. 1). Wie die Natur nach festen Gesetzen und natürlichen Bedingungen sich entwickelt, so auch die Geschichte, die nur Fortsetzung des Naturprozesses ist. Auch hier ist die genetische Kraft, d. h. die in allen Teilen und in jedem nach seiner Weise wirkende eingeborene Lebenskraft die Mutter aller Bildungen.

Im Gegensatz gegen die Auffassung der Aufklärung, welche in der Geschichte nur willkürliche Handlungen der

Menschen und daneben vielleicht noch eine ebenso willkürliche Leitung derselben durch die Gottheit sah und darum nach der einen Form ihrer Zeit alle Jahrhunderte modelte und nur das begriff, was ihr geistig konform war, erblickt die neue Betrachtung in den geschichtlichen Ereignissen und Wandlungen nicht ein absichtliches, nach Zwecken verfahrendes Tun und Machen, sondern ein naturwüchsiges, organisches Werden und erhebt darum die Forderung, daß jedes Volk und jedes Zeitalter aus sich selbst verstanden und gewürdigt werden müsse.

Während Lessing die Mündigkeit und Selbstbestimmung des Menschengeschlechts als Endziel der menschlichen Entwicklung hinstellt, erkennt Herder die Aufgabe jedes menschlichen Lebens und die gemeinsame Bestimmung des menschlichen Geschlechts in der Bildung zur Humanität. Die Annäherung an dieses Ziel ist der Fortschritt in der Geschichte, und dieser wieder ist der Sieg der durch das Ganze hindurch fortschreitenden allgemeinen Vernunft (vgl. Wegele a. a. O. S. 864).

Diese Gedanken, in die Geschichtswissenschaft eingeführt, leiteten zu einer neuen, höchst fruchtbaren Betrachtung der Dinge an. Es ist die moderne Geschichtsauffassung, die hier ihre Wurzeln hat. Die neue Aufgabe, die gestellt war, hieß: alles, Recht, Sitte, Kirche, Sprache als geworden anzusehen und diesen Entwicklungsgang darzustellen. Es ist bemerkenswert, wie diese neuen Ideen die Zeit erobern. Sie liegen sozusagen in der Luft. Niemand kann sich ihnen entziehen. Es ist kaum irgend-

ein bedeutender Mann jener Epoche zu nennen, bei dem sich nicht Spuren davon fänden. Selbst bei Kant sind sie anzutreffen. Für ihn ist die Analogie der Formen, die er in den verschiedenen Klassen von Organismen sieht, ein Grund, zu vermuten, daß sie von einer gemeinsamen Urmutter abstammen und so wirklich untereinander verwandt sind (vgl. Anthropologie 1. Aufl. S. 326 Anm.). Auch für den Menschen glaubt er an eine Entwicklung. Er würde „das verachtungswürdigste unter allen (Kreaturen), zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des Zukünftigen ihn nicht erhöbe und den in ihn verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswicklung bevorstände" (Allgemeine Naturgesch. und Theorie des Himmels, Werke Schubert-Rosenkranz 6, 211. 224). Bei Erörterung der Frage, ob ein Fortschritt der Menschheit zum Besseren stattfinde, schließt sich Kant dem Eudämonismus, der Fortschrittslehre an unter Verwerfung des Terrorismus (der Rückschrittslehre) und des Abderitismus (der Stillstandslehre). Freilich haben wir uns nach ihm den Fortschritt bisweilen unterbrochen, wenn auch nicht abgebrochen zu denken.

Die Verteidiger des Abderitismus (der Stillstandslehre) vergessen, daß ohne die Hoffnung besserer Zeiten nie „eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Ersprießliches zu tun, das menschliche Herz erwärmt hätte" (Werke Schubert-Rosenkranz 7, 1. 334, vgl. hierzu Fester a. a. O. S. 72—78).

Wir haben bisher den Entwicklungsgedanken nur in den Geisteswissenschaften gefunden. Es verdient gegenüber der modernen Vorliebe für die Naturwissenschaft hervorgehoben zu werden, daß er hier seinen Ursprung hat. „Es kann gar kein Zweifel sein, daß die Anwendung des Entwicklungsbegriffs in der Geschichtswissenschaft älter ist als die in der Naturwissenschaft" (v. Below, Die neue historische Methode, in der Histor. Zeitschr. Bd. 81 S. 197). Auf geisteswissenschaftlichem Gebiet hat er auch seine reichste Entfaltung gefunden. Die hier aufgezeigte Linie führt weiter zu Fichte, Schelling, Hegel und den Romantikern. Es würde zu weit führen, dies im einzelnen nachzuweisen. Wir sahen aber auch gerade bei Herder, wie aus der Geschichtsbetrachtung der Entwicklungsgedanke übergeht in die Naturbetrachtung. Für diese Übertragung ist noch ein anderer zu nennen, der gleichzeitig und unabhängig von Herder die Natur unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung anzuschauen lehrt: Goethe. Seine Abhandlung über den Zwischenknochen (1784) wie die Metamorphose der Pflanzen (1790) sind getragen von der Idee der Stammverwandtschaft, der Einheit und Kontinuität aller Lebewesen.

So sehen wir, daß in der Tat das Bemühen, die Dinge in ihrem Werden zu erkennen, damals sehr lebhaft und ganz allgemein war. „Von verschiedenen Ausgangspunkten und auf allen Gebieten der Geisteswissenschaften suchte man die Entwicklung der Dinge zu erforschen" (Below a. a. O. S. 199). Mit dieser neuen Betrachtungs-

weise ging eine Vorschiebung der allgemein philosophisch-metaphysischen Ansichten Hand in Hand. Ein evolutionistischer Pantheismus verdrängte den alten transmundanen Theismus der Aufklärer (vgl. Thimme, Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre S. 11). Neben den bereits Genannten wäre noch besonders die romantische Schule hervorzuheben, die mit der großen Zahl der von ihr abhängigen oder ihr verwandten Richtungen auch die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise vertritt.

Nach dem allem ist es nicht zu verwundern, im Gegenteil eigentlich zu erwarten, daß Schleiermacher in seinem Denken von diesem Zug der Zeit ebenfalls berührt ist. Sein den geistigen Einflüssen und Strömungen des Jahrhunderts in seltenem Maß geöffneter Geist mußte sich von dieser neuen Betrachtung des Lebens und der Welt angezogen fühlen. So sind denn auch die Spuren davon deutlich zu finden, und zwar nicht nur in seinen allgemeinen ethischen und religionsphilosophischen Schriften, sondern auch in seinem speziellen theologischen Hauptwerk, das aber durchaus auf seinen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen ruht, der Glaubenslehre.

Bot auch der Stoff der Darstellung, der biblisch-kirchliche Lehrinhalt, für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise erhebliche Schwierigkeiten, so bewies eben gerade darin Schleiermacher seine genial-künstlerische Gestaltungskraft, daß er die spröde Materie in die neuen

Formen zwang, und zwar so, daß ein harmonisches Ganze daraus entstand.

2. Zum Begriff der Entwicklung.

Ehe wir daran gehen, den Einfluß des Entwicklungsgedankens in der Glaubenslehre nachzuweisen, müssen wir uns darüber verständigen, welche Merkmale diesen Begriff konstituieren.

Merkel hat in seiner Abhandlung „Über den Begriff der Entwicklung in seiner Anwendung auf Recht und Gesellschaft" (Zeitschr. f. privates und öffentliches Recht 1876 Bd. 3 S. 625 ff.) als wesentliche Bestandteile des allgemeinen Entwicklungsbegriffs, die sich als solche überall erkennen lassen, wo dieser Begriff eine wissenschaftliche Anwendung erfährt, bezeichnet 1. das Element der Veränderlichkeit und der wirklichen Umwandlung — Metamorphose; 2. das Moment der Kontinuität und, insofern der Entwicklungsgedanke auf die Zustände einander folgender Generationen angewendet wird, das Moment der Vererbung. Demnach schließe er, so wird dort ausgeführt, innerhalb seiner Herrschaftssphäre einerseits den Begriff der Stabilität, andererseits den des absoluten Anfangs bezw. der Entstehung auf Grund souveräner Schöpfungsakte oder aus einem völlig Heterogenen aus.

Wir können diese Definition akzeptieren, fügen aber noch zwei Punkte hinzu, nämlich 3. das Element des Fortschritts, d. h. der Aufwärtsbewegung auf ein be-

stimmtes Ziel zu; 4. als Grundvoraussetzung des ganzen Begriffs, ohne die er unverständlich wird, das einheitliche Subjekt, von dem alle diese Veränderungen ausgesagt werden und als dessen Entwicklungen sie zu betrachten sind (vgl. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie S. 93 ff., und Sigwart, Logik II § 100).

Hierzu noch folgende Erläuterungen:

ad 1. Zunächst bezeichnet der Begriff der Entwicklung ein Geschehen oder Werden im Gegensatz zum ruhenden oder beharrenden Sein. Allein diese Definition genügt nicht. Es könnte ja das Geschehen auch eine Wiederholung oder ein Kreislauf sein, wie sich diese Vorstellung im Altertum findet, z. B. bei Heraklit, der sonst zu den ältesten Vertretern des Entwicklungsgedankens zu zählen ist (vgl. Mariupolsky, Zur Geschichte des Entwicklungsbegriffs S. 6 ff.). Darum muß das Geschehen genauer definiert werden als Veränderung (vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung S. 438 ff.).

ad 2. Von großer Wichtigkeit ist das Merkmal der Kontinuität. Das Gesetz der Kontinuität, wie es Leibniz aufgestellt hat, besagt, daß jede Veränderung allmählich eintritt, jedes Spätere mit dem Früheren durch stetige Übergänge verknüpft ist und auch das Entgegengesetzte durch unendlich viele und unmerklich kleine Zwischenglieder vermittelt ist (vgl. Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, Leibniz S. 128).

Darnach wird durch den Gedanken der Kontinuität ein Doppeltes ausgeschlossen, nicht nur, wie Merkel in

seiner oben zitierten Abhandlung richtig betont, die Vorstellung wunderbarer Eingriffe transzendenter Mächte, sondern auch, wie Simmel hervorhebt, die Auffassung, als ob die wertvollen Punkte der Geschichte gleichsam in einer generatio aequivoca entstünden, d. h. zufällig in einem Augenblick produziert würden, um im nächsten völlig Heterogenem Platz zu machen. Im Gegensatz zu diesen beiden Anschauungen bezeichnet der Begriff der Kontinuität also einerseits ein rein immanentes Weltgeschehen, andererseits die Eingliederung der einzelnen Punkte der Geschichte in einen Zusammenhang, durch den sie sowohl allmählich vorbereitet, als auch in ihrem Ertrag für das Kommende nutzbar gemacht und aufbewahrt werden.

ad 3. In den bisherigen Merkmalen ist der Fortschrittsgedanke noch nicht enthalten. Es ließe sich auch eine kontinuierliche Bewegung nach abwärts denken. Der Fortschrittsgedanke oder der Begriff der Aufwärtsbewegung ist aber ein charakteristisches Merkmal des Evolutionismus im Gegensatz zum Emanatismus (vgl. Heinze, Artikel „Evolutionismus" in der Protest. Realenzykl. Bd. 5). Damit ist zugleich der teleologische Gesichtspunkt scharf betont. Auch Simmel hebt dies hervor. Der Begriff des Fortschritts, so führt er aus, setzt einen Endzustand voraus „an den die Annäherung oder dessen höheres Verwirklichungsmaß den späteren Zustand als den fortgeschritteneren charakterisiert" (a. a. O. S. 92; vgl. auch Rickert a. a. O. S. 438 und L. Stein, Das Prinzip der Entwicklung in den Geisteswissenschaften, Deutsche Rundschau 1895 S. 397 ff.).

ad 4. Wird Entwicklung als kontinuierliche Aufwärtsbewegung verstanden, so fordert sie als notwendige Voraussetzung ein einheitliches Wesen, ein Subjekt, als dessen Entwicklungen sich die verschiedenen Phasen darstellen und in dem sie ihren Beziehungspunkt finden (vgl. Simmel a. a. O. S. 93 ff.).

Erster Hauptteil.

Grundlegungen und Voraussetzungen.

Indem wir nun dazu übergehen, nachzuweisen, wie der Entwicklungsgedanke Schleiermachers Ansichten in der Glaubenslehre beeinflußt hat, müssen wir zunächst einiges Einleitende und Grundlegende vorausschicken.

Hierher gehört vor allem Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt. Sie muß hier an die Spitze gestellt werden, denn für das evolutionistische Schema ist das Problem Theismus oder Pantheismus von höchster Bedeutung.

Geschichtlich sind die evolutionistischen Systeme fast durchgängig mit dem Pantheismus verbunden. Er vorzüglich verleiht dem endlichen Geschehen die Selbständigkeit und Ungestörtheit vor transzendenten Eingriffen, deren es bei der entwicklungsgeschichtlichen Anschauung bedarf.

Zu dieser grundlegenden Erörterung treten dann als Voraussetzungen der eigentlichen Glaubenslehre die in der Einleitung derselben gegebenen Ansichten Schleiermachers über die Genesis des Einzelbewußtseins und über die Stufenfolge der Religionsentwicklung.

1. Das pantheistische Verhältnis von Gott und Welt.

Der Ort, wo die Darstellung des christlichen Glaubens sich über das Verhältnis Gottes zur Welt ausspricht, ist die Lehre von der Schöpfung. Deutlich tritt hier die pantheistische Grundrichtung zutage, wenn sie auch hier nicht philosophisch entwickelt, sondern aus dem religiösen Bewußtsein abgeleitet wird.

Es ist nun höchst bedeutsam, wie der Begriff der Schöpfung und der mit ihm zusammenhängende der Erhaltung von Schleiermacher behandelt wird.

Aus dem Grundkanon der Glaubenslehre, daß die Dogmatik nur zu entwickeln hat, was im frommen Selbstbewußtsein gegeben ist, wird deduziert, daß die Lehre von der Schöpfung keinen Platz in ihr beanspruchen kann. Denn das fromme Selbstbewußtsein, das hier das gesamte endliche Sein vertritt, sagt nichts aus über das Entstehen der Welt, sondern nur über ihr Bestehen. Es bringt zum Ausdruck, daß die Welt nur in der schlechthinigen Abhängigkeit vor Gott besteht (Glaubenslehre § 36, 1), denn „wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir von allen anderen abgesehen uns nur als endliches Sein setzen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentieren“ (ebenda). Der Satz hingegen, daß Gott geschaffen hat, sagt zwar auch schlechthinige Abhängigkeit aus, aber „mit Ausschluß des

Fortbestehens nur für den Anfang", was uns eben im Selbstbewußtsein unmittelbar nicht gegeben ist.

Folglich ist also die Lehre von der Erhaltung der Welt der eigentlich adäquate Ausdruck des frommen Bewußtseins und vollständig genügend, den Inhalt desselben zur Darstellung zu bringen.

Dennoch hat auch die Lehre von der Schöpfung eine gewisse Bedeutung, aber nur eine regulative. Ihr fällt die wesentlich negative Aufgabe zu, zu verhüten, daß bei dieser Frage nach der Weltentstehung, die durchaus der freien Forschung der Wissenschaft überlassen wird, „sich nichts Fremdartiges aus dem Gebiet des Wissens einschleiche", d. h. sie muß jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt ablehnen, durch welche entweder die Allgemeinheit oder die Absolutheit der Determination des Endlichen durch das Unendliche in Frage gestellt wird. Denn in beiden Fällen würde ein Widerspruch mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entstehen.

Die Allgemeinheit der göttlichen Determination würde aber gefährdet, wenn das göttliche Schaffen als Bildung eines bereits vorhandenen Weltstoffs gedacht würde, und die Absolutheit der göttlichen Determination würde verletzt, wenn die göttliche Tätigkeit selbst als eine zeitliche vorgestellt würde. Daher wird, um letzteres zu vermeiden, sowohl das Vorhersein der Formen vor dem Stoff, wie auch ein Anfang der göttlichen Tätigkeit abgelehnt, weil durch beide Vorstellungen „Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt würde". Das göttliche Schaffen

ist als ein Zugleichschaffen des Stoffs und der Formen zu denken und die Schöpfung der Welt als eine anfangslose und ewige vorzustellen. Denn es läßt sich nicht denken, „wie die Vorstellung, daß Gott nicht ohne von ihm schlechthin abhängiges ist, auf irgendeine Weise sollte das fromme Selbstbewußtsein schwächen oder verwirren können“ (§ 41, 2).

Freiheit muß Gott bei seinem Schaffen zugeschrieben werden, aber nicht im Sinne der Willkür, als ob sein schöpferisches Wirken ebenso gut hätte unterbleiben können. „Wenn man sich bei dem freien Beschluß eine Beratung vorhergehend denkt, auf welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrückt, daß Gott die Welt auch ebenso gut nicht hätte schaffen können, weil man meint, es sei nur entweder dieses möglich, oder daß Gott die Welt habe schaffen müssen, so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensatz mit Notwendigkeit gedacht und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensatzes gestellt“ (§ 41 Zus.).

Noch stärker tritt die pantheistische Färbung der Schleiermacherschen Gedanken hervor in den positiven Ausführungen zu dieser Frage, die als Lehre von der Erhaltung der Welt gegeben werden. Das fromme Selbstbewußtsein, so wird in § 46 ausgeführt, vermöge dessen wir alles, was auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, falle ganz zusammen mit der Einsicht, „daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist“. Dieser Satz

wird damit begründet, daß jenes Gefühl der Abhängigkeit am vollständigsten sei, „wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identifizieren und uns auch so noch, gleichsam als diese nicht minder abhängig fühlen" (§ 46, 2). In diesem All Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen, „so fällt beides, die vollkommenste Überzeugung, daß alles in der Gesamtheit des Naturzusammenhangs vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, vollkommen zusammen" (ebenda).

Diese Ausführungen stehen in engstem Zusammenhang mit der metaphysisch-psychologischen Grundansicht Schleiermachers und sind ohne dieselbe nicht vollständig zu begreifen. Es sei daher an diesem Ort gestattet, auf jene philosophische Grundansicht Schleiermachers, wie sie in seiner Dialektik und Psychologie niedergelegt ist, kurz hinzuweisen.

Der höchste Weltgegensatz ist nach Schleiermacher der von Idealem und Realem oder, wie er ihn auch nennt, von Denken und Sein. Derselbe ist nur die Verallgemeinerung des höchsten persönlichen Gegensatzes von Intellektuellem und Organischem. Durch die ganze Welt geht dieser Gegensatz des Idealen und Realen hindurch und haftet jedem Einzelding irgendwie an. Auf der verschiedenen Mischung dieser Weltprinzipien, auf ihrer un-

endlich mannigfachen Verbindung, dem Überwiegen bald des einen, bald des anderen Faktors beruht das gesamte Dasein.

„Das gesamte Sein bildet eine einzige Reihe, an deren Anfang das Maximum des Realen mit dem Minimum des Idealen, an deren Ende das Maximum des Idealen mit dem Minimum des Realen steht" (Bender, Die Theologie Schleiermachers I S. 53).

Allein bei dieser Duplizität der Weltgegensätze bleibt Schleiermacher nun nicht stehen. Sondern, wie sich unser unmittelbares persönliches Leben als Einheit von Intellekt und Organisation darstellt, so sind wir auch genötigt, den Weltgegensatz von Idealem und Realem in einer allgemeinen Einheit des Daseins verbunden oder aufgehoben zu denken. So erscheinen Ideales und Reales oder Denken und Sein nur als parallele Modi eines ihren Gegensatz in indifferenter Einheit in sich tragenden, allem gegensätzlichen Dasein als „produktiver Grund" immanenten absolut einen Seins. Dieses gegensatzlose Sein, diese absolute Einheit von Denken und Sein wird Gott genannt.

Für das Verständnis dieser Gedanken ist die durchgängige psychologische Orientierung der Schleiermacherschen Metaphysik zu beachten. Wie das Ich nur in der Doppelheit der intellektuellen und organischen Funktion sich manifestiert, so manifestiert sich die Einheit des Seins nur in der Doppelheit des die Welt konstituierenden Gegensatzes von Idealem und Realem. Und so wie orga-

nische und intellektuelle Funktion nur im individuellen Leben ihre punktuelle Einheit finden, so finden Ideales und Reales (oder die Welt) ihre unendliche Einheit nur in dem absoluten Sein (oder in Gott).

Das Verhältnis von Gott und Welt stellt sich also so dar: Beide Ideen drücken dasselbe Sein aus. Die Welt ist zusammenfassende Einheit aller Gegensätze, Gott ist Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze oder absolute Einheit (Dialektik C S. 433). Da beide Ideen dasselbe Sein ausdrücken, nur in der Verschiedenheit seines Daseins, so lassen sie sich weder trennen noch entgegensetzen. Man kann die Welt nicht ohne Gott denken und Gott nicht ohne die Welt.

Beide Ideen sind nur „zwei Werte für dieselbe Forderung". Daher „sind wir nicht befugt, ein anderes Verhältnis zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider" (Dialektik § 224).

Wie wenig Schleiermacher seine philosophischen Gedanken in der Glaubenslehre verleugnet, beweist seine Verteidigung des Pantheismus in § 8 Zus. 2 derselben. Hier wird die Unterscheidung zwischen einem außer- oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott „wunderlich" und „grob gezeichnet" genannt und als „die Sache nicht sonderlich treffend" beiseite gesetzt. Auch beim Pantheismus bleiben nach Schleiermacher Gott und Welt wenigstens der Funktion nach geschieden, und also kann auch ein Pantheist, „indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem,

was das Eins ist dazu". Hier hat Schleiermacher ganz offenbar seinen eigenen Standpunkt gezeichnet.

Aus dem Dargelegten wird nun der obenerwähnte Satz der Glaubenslehre erst recht verständlich, daß beides, die Überzeugung von der Begründung alles Geschehens im Naturzusammenhang und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, zusammenfalle, bezw. daß, wie Schleiermacher sich auch ausdrückt, „die göttliche Erhaltung als die schlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott und die Naturursächlichkeit als die vollständigste Bedingtheit dessen, was geschieht, durch den allgemeinen Zusammenhang ... beide dasselbige sind, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen" (Glaubenslehre § 46, 2).

Von hier aus ergibt sich auch die Beurteilung des Wunders. Deckt sich das göttliche Wirken mit dem Naturzusammenhang, so kann eine Durchbrechung des letzteren nicht einen besonderen religiösen Wert beanspruchen. „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde" (§ 47). Schleiermacher sucht nachzuweisen, daß jedes einzelne Wunder nicht nur die Aufhebung des Naturzusammenhangs an einer bestimmten Örtlichkeit und zu einer bestimmten Zeit sein würde, sondern des Naturzusammenhangs überhaupt an allen Orten und zu allen Zeiten.

Alle zur Stütze des Wunderglaubens vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig, auch die noch am ehesten Beachtung verdienenden Hinweise auf Gebetserhörung und Wiedergeburt. Denn das Gebet ist mit Erfüllung und Nichterfüllung Teil des göttlichen Weltplans, und die Wiedergeburt ist so wenig wie die Offenbarung Gottes in Christo als „schlechthin übernatürlich" zu verstehen (§ 47). „Sonach scheinen, um mit Schleiermachers eigenen Worten zu reden, auch in bezug auf das Wunderbare überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich aber das der Naturforschung und das Interesse der Frömmigkeit auf denselben Punkt zusammenzutreffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin übernatürlichen ... fahren lassen" (§ 47, 3).

2. Das fromme Gefühl die höchste Entwicklungsstufe des Einzelbewußtseins.

Die Frömmigkeit wird von Schleiermacher bekanntlich definiert als „eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins" (§ 3) bezw. als „das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit".

Von letzterem sagt der § 5: „Das beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins".

Schleiermacher faßt also das menschliche Einzelbewußtsein nicht als ein fertiges und ruhendes, sondern als ein in Bewegung befindliches und allmählich sich entwickelndes Vermögen.

Drei Stadien in diesem Entwicklungsprozeß werden in der Glaubenslehre unterschieden: 1. als unterste Stufe das tierartig verworrene, 2. als höhere das sinnliche und 3. als höchste das fromme Selbstbewußtsein.

Die unterste Stufe ist dadurch charakterisiert, daß auf ihr „eigentliche Erkenntnis sowohl als auch vollkommenes, die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein" noch fehlt (§ 5, 1). Das hier vorhandene Bewußtsein ist von der Art, „daß das gegenständliche und das in sich zurückgehende oder Gefühl und Anschauung nicht gehörig auseinandertreten, sondern noch unentwickelt ineinander verworren sind" (ebenda). In dieser Gestalt müssen wir uns das Bewußtsein der Kinder denken, „vornehmlich, ehe sie sich der Sprache bemächtigen". Mit der späteren Entwicklung verschwindet dieser Zustand immer mehr und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Übergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln.

Das Bewußtsein entwickelt sich nun weiter zur zweiten Stufe, auf der sich Gefühl und Anschauung klar voneinander sondern „und so die ganze Fülle des im weitesten Umfang des Wortes verstandenen sinnlichen Menschenlebens bilden" (ebenda). Auf dieser Stufe ist der Mensch fähig, sich in seiner geistigen Innerlichkeit allem Äußeren, dem Sinnlichen entgegenzusetzen. Zu dieser Stufe rechnen nach Scheiermacher nicht minder die geselligen und sittlichen Gefühle wie die selbstischen. Das Gemeinsame aller Formen ist, daß das Bewußtsein hier

immer in einer gegensätzlichen Bestimmtheit begriffen ist, entweder in einer einzelnen, von außen kommenden Affektion oder ganz bestimmten gegeneinander abgegrenzten Gefühlen.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder das religiöse Bewußtsein bildet nun insofern die höchste Stufe, als „wir hier uns keinem andern einzelnen entgegensetzen, vielmehr hier aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist" (§ 5, 1).

Hier haben wir die absolute Einheit des Bewußtseins, in der alle Gegensätze und alle sinnlichen Vereinzelungen untergegangen sind. Das Subjekt fühlt sich hier als Repräsentant des Endlichen überhaupt. Es ist aus der gegensätzlich tätigen Unruhe zur Ruhe in sich gekommen. „Die zerspaltene und zerrissene Einheit seines Selbstbewußtseins hat sich in dessen Sichselbstgleichheit, in eine solche Einheit umgewandelt, in der alle Bestimmtheiten und Unterschiede erloschen sind" (Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Glaubenslehre S. 17).

Da es kein schlechthiniges Freiheitsgefühl gibt, das allein dem Rang nach dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gleichkäme, so ist dieses letztere tatsächlich die höchste Form des Selbstbewußtseins. Denn es ist die einzige, in welcher die Aufgehobenheit aller Gegensätzlichkeit und bestimmten Endlichkeit, die schlechthinige Ruhe und Einheit ausgedrückt wird.

Dieses höhere Selbstbewußtsein ist nie für sich da, sondern es ist zugleich mit dem sinnlichen Selbstbewußt-

sein, durch welches es erst „Begrenztheit und Klarheit“ bekommt (§ 5, 3). Diese Verbindung des sinnlich bestimmten und des höheren Selbstbewußtseins in der Einheit des Moments ist „der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins“ (ebenda). „Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommener Zustand“ (§ 5, 3).

Das höhere Selbstbewußtsein ist von Anfang an angelegt im Menschen. Es ist latent da, bis es zur Auswirkung kommt. „Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborene strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, solange der Gegensatz noch in der tierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist“ (§ 5, 3). Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins „einschießt“, ohne einen vorbeizulassen, desto frömmer ist der Mensch (ebenda).

Das Hervortreten dieses höheren Bewußtseins macht sich nun als Lebenserhöhung fühlbar. Durch dasselbe bekommt unser zersplittertes gegensätzliches Bewußtsein Einheit. Ohne dasselbe würde „der Zusammenhang unseres Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört“ (§ 5, 3).

Das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein ist also „ein der menschlichen Natur wesentliches Element“. Hier-

gegen kann nicht eingewendet werden, daß es für jeden Menschen eine Zeit gibt, worinnen dasselbe noch nicht ist. „Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens“ (§ 6, 1). Solange nämlich das fromme Gefühl noch nicht durchgebrochen ist, ist auch die tierähnliche Verworrenheit noch nicht überwunden und sind auch andere Lebensfunktionen nicht voll entwickelt (ebenda).

Auch hier wird vielleicht ein kurzer Hinweis auf die Psychologie und Metaphysik Schleiermachers die Sache verdeutlichen. Was in der Glaubenslehre schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl genannt wird, ist in der Dialektik und Psychologie Gefühl für die transzendente Einheit des Universums. Diese Einheit, die Einheit von Denken und Sein, oder die Gottheit, ist dem objektiven Erkennen unzugänglich. Sie bleibt immer „hinter dem Vorhang“. Um sie gibt es nur eine unmittelbare subjektive Gewißheit. Wir haben den transzendenten Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl (Dialektik § 215). Das Gefühl ist also das Organ für die unanschaubare, transzendente Einheit der Welt. Dieses Gefühl verleiht zugleich dem subjektiven Bewußtsein Einheit. Je stärker es sich entwickelt, desto deutlicher geht auch dem Menschen die Anschauung seiner persönlichen, allen Wechsel sinnlicher Affektionen beherrschenden Lebenseinheit auf.

3. Das Christentum die höchste Stufe der religiösen Menschheitsentwicklung.

Wie das fromme Gefühl die höchste Stufe der Entwicklung des Einzelbewußtseins ist, so stellt das Christentum die höchste Stufe dar in der Entwicklung der Religionen.

Das Verhältnis der Religionen wird von Schleiermacher auf doppelte Weise bestimmt. Sie verhalten sich zueinander teils als verschiedene Entwicklungsstufen, d. h. sie sind einander über- oder untergeordnet, teils als Gattungen oder Arten, d. h. sie sind einander beigeordnet (§ 7).

Schleiermacher verkennt freilich nicht die Schwierigkeit dieser Einteilung. Beide Unterscheidungen, die in Entwicklungsstufen und die in Gattungen oder Arten, sind „nicht so bestimmt festzuhalten und so sicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet" (§ 7, 2). Es wäre denkbar, daß eine einzelne Gemeinschaft „unbeschadet ihres Gattungscharakters sich könnte über ihre ursprüngliche Stufe hinausentwickeln". Ja dies könnte schließlich gleichmäßig bei allen geschehen. Damit würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurücktreten, „denn der letzte Moment auf der niedrigeren und der erste auf der höheren könnten einen stetigen Zusammenhang bilden, und man würde dann richtiger sagen, daß jede Gattung sich durch eine Reihe von Entwicklungen aus dem unvollkommenen zum vollkommenen hinaufbilde" (ebenda).

Ebenso könnte man aber die Sache auch so auffassen, daß der Gattungscharakter unsicher wird und um so stärker und bestimmter sich die Stufen unterscheiden. Allein ein solches unvermeidliches Schwanken hebt das Recht einer solchen zweifachen Unterscheidung nicht auf, „denn jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch immer zu den übrigen in diesem zweifachen Verhältnis stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, anderen aber über- und untergeordnet" (ebenda).

Die geschichtlich aufgetretenen frommen Gemeinschaften werden von Schleiermacher unter drei große Entwicklungsstufen gebracht.

Die niedrigste bildet der Fetischismus oder Götzendienst, die mittlere der Polytheismus, die höchste der Monotheismus.

Der Fetischismus wird dahin charakterisiert, daß er gegründet ist „in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewußtseins, indem das Höhere und Niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektiert wird" (§ 8, 2).

Auch ist der Götzendienst überall „mit einer höchst beschränkten Weltkunde verbunden" (§ 8 Zus. 2).

Der Polytheismus stellt eine Fortbildung des Fetischismus dar. Schleiermacher denkt sich den Prozeß der Entwicklung folgendermaßen: Es wurden ursprünglich verschiedene Idole verehrt, deren Kulte dann später zu-

sammengefaßt wurden. „Die Vereinigung dieser verschiedenen Verehrungen, wodurch mehreren solcher Idole ein Wesen substituiert wurde, und die Entstehung mehrerer Mythenkreise, wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht wurden, war die Entwicklung, vermittelst welcher der Übergang vom Götzendienst zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte“ (§ 8, 1).

Freilich dieser Polytheismus „schmeckte“ noch stark nach Götzendienst. Eigentliche Vielgötterei finden wir erst da, „wo die lokalen Beziehungen ganz zurücktreten und die Götter, geistig bestimmt, eine gegliederte, zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit, wenn auch nicht nachgewiesen, doch vorausgesetzt und angestrebt wird“ (ebenda).

Auch auf dieser Stufe sind das höhere und das niedere Selbstbewußtsein noch nicht klar geschieden. „Auch der Polytheismus bezeugt noch, indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Aktionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein Setzbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesetzt wird, von der es ausgehe“ (§ 8, 2).

Auch von dieser zweiten Stufe gibt es vermittelnde Übergänge zur höchsten. „In diesem Zustande des frommen Glaubens kann es nicht fehlen, daß nicht hie und da wenigstens hinter der Vielheit höherer Wesen

die Einheit eines höchsten sollte geahnt werden, und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden, und der Weg zum Monotheismus ist geebnet" (§ 8, 1).

Freilich sieht auch Schleiermacher ein, wie ein geschichtlicher Nachweis schwer zu erbringen ist, „daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen echten Monotheismus umgebildet habe". Aber daß es sich als möglich denken lasse, behauptet er (§ 8, 3).

Die höchste Stufe wird folgendermaßen charakterisiert: „Diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemütszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. i. die monotheistischen, nehmen die höchste Stufe ein, und alle anderen verhalten sich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menschen bestimmt ist, zu jenen höheren überzugehen" (§ 8). Hier ist das höhere Selbstbewußtsein „in seiner Differenz von dem sinnlichen gänzlich entwickelt". Hier nimmt der Mensch die ganze Welt in die Einheit seines Selbstbewußtseins auf und erweitert dieses so zum „allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein" (§ 8, 2).

Fragen wir nach den Bedingungen, unter welchen der Fortschritt in der religiösen Entwicklung stattfindet, so werden zwei Faktoren angeführt. Auf der einen Seite „die verschiedene Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins", auf der anderen „die Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen" (ebenda). Solange also das Selbstbewußtsein auf einen einzelnen Teil

der Welt beschränkt ist und sich noch nicht erweitert hat zum Weltbewußtsein, d. h. zur Anschauung des Weltganzen, und wiederum, solange das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom niederen geschieden ist, solange kann „das mitgesetzte nur sinnlich aufgefaßt werden und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich", mit anderen Worten, da ist dem Menschen immer die Möglichkeit gegeben, sein Dasein aus der Welt oder einem Teil der Welt abzuleiten.

Nur wo sich das fremde Bewußtsein ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbart, aber auch bestimmt von diesen geschieden ausprägt, da hat der Mensch jene niederen Stufen überschritten und ist imstande, sein schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein auf ein höchstes Wesen zu beziehen (§ 8, 2).

So heben sich als scharf abgegrenzte Größen die unterste und oberste Stufe, der Fetischismus und der Monotheismus, heraus. Der Polytheismus stellt „eine unbestimmte Mittelstufe dar, welche sich bald wenig vom Götzendienst unterscheidet, bald, wenn sich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus streifen kann" (ebenda).

In welchem Verhältnis steht nun aber die religiöse Entwicklung zum allgemeinen Kulturfortschritt? Schleiermacher lehrt — es sind dies freilich in der Glaubenslehre nur sehr knappe Andeutungen —, daß die religiöse Entwicklung zum Teil von der Gesamtentwicklung der

geistigen Kräfte abhängig ist, so daß manche Formen des Götzendienstes mit dem Vordringen wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung von selbst verschwinden müssen; andererseits wird dem religiösen Gebiet aber doch wieder eine relative Selbständigkeit zugeschrieben. Es läßt sich nach Schleiermacher denken, „daß sich in einer Gesamtheit die Frömmigkeit bis zur höchsten Vollendung entwickle, während andere geistige Lebensfunktionen noch weit zurückbleiben" (§ 7, 1).

Wird die Frage aufgeworfen, welches die geschichtliche bezw. vorgeschichtliche Urform der Religion gewesen sei, so lehnt Schleiermacher eine bestimmte Angabe darüber ab, „da wir ja auch in anderen Beziehungen nirgends bis auf das Ursprüngliche zurückkommen" (§ 8, 3). Doch stellt er eine doppelte Möglichkeit auf: „entweder jene ganz dunkle und verworrene Gestalt der Frömmigkeit ist überall die erste gewesen und hat sich zunächst durch das Zusammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine größere Gemeinschaft zum Polytheismus gesteigert oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des höheren und niederen unterworfenen Monotheismus war das Ursprüngliche und hat sich bei den einen vollends zum Götzendienst verdunkelt, bei den anderen zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt" (ebenda).

Die geschichtliche Entwicklung mag nun aber einen Weg gegangen sein welchen sie will, jedenfalls gilt: „Sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an einen Gott über alles entwickelt ist, so ist auch vor-

gesehen, daß der Mensch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe". Das folgt schon aus der starken Expansionskraft des Monotheismus. „Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise bestrebt, sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen" (§ 8, 3). Dies gelingt sogar bei den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar vom Fetischismus aus, ohne Durchgang durch den Polytheismus.

Nun sind ja aber nicht nur Stufen, sondern auch Arten bei den Religionen zu unterscheiden. Wie steht es damit? Schleiermacher spricht sich über die artbildenden Faktoren bei der untersten und mittleren Stufe nicht aus. Nur beiläufig wird erwähnt, daß der indische und hellenische Polytheismus zwei verschiedene Arten derselben Stufe repräsentieren (§ 7, 1).

Ausführlicher werden die Arten der höchsten Stufe behandelt. Drei große Gemeinschaften zeigt uns hier die Geschichte, die jüdische, die mohammedanische und die christliche. Sie repräsentieren offenbar nach Schleiermachers Ansicht drei verschiedene Gattungen.

Das Judentum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamitischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus, womit die starke Neigung zum Götzendienst in der vorexilischen Zeit übereinstimmt. Der Islam verrät durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt

seiner Vorstellungen „einen starken Einfluß jener Gewalt des Sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält". Das Christentum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen freihält, über jene beiden Formen und „behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus" (§ 8, 4).

Ausdrücklich hebt Schleiermacher hervor, daß die relative Gleichordnung der beiden anderen Formen des Monotheismus neben das Christentum „nicht in Widerspruch mit der bei jedem Christen vorauszusetzenden Überzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christentums" sei (§ 7, 3). Im Gegenteil, gerade diese Vergleichung mit seinesgleichen bürgt dafür, „daß das Christentum in der Tat die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen ist" (§ 8, 4). Daher gibt es genau genommen „ebensowenig einen Rücktritt aus dem Christentum in Judentum und Mohammedanismus, als es einen Rückfall gibt aus irgendeiner monotheistischen Religion in Vielgötterei oder Götzendienst" (ebenda).

Die Ansicht wird freilich ebenso ausdrücklich abgelehnt, als ob in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit zu finden sei, sondern nur Aberglauben, und als ob die christliche Frömmigkeit sich zu den meisten anderen Gestaltungen verhalte wie die wahre zu der falschen. Vielmehr bezeichnet es Schleiermacher

als die seiner Darlegung zugrunde liegende Maxime, „daß der Irrtum nirgends an und für sich ist, sondern immer nur an dem Wahren, und daß er nicht eher vollkommen verstanden worden ist, bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit und das Wahre, woran er haftet, gefunden hat“ (§ 7, 3).

Wir dürfen daher „in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes die Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen und müssen auch für die niederen Potenzen doch dieselbe Wurzel anerkennen“ (vgl. § 8 Zus. 1).

Zweiter Hauptteil.

Der Lehrgehalt des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung.

1. Das Wesen des Christentums.

Obwohl das Christentum mit den beiden anderen monotheistischen Religionen eine Stufe einnimmt, kann es doch nicht aus einer derselben abgeleitet, etwa als „eine Umbildung und erneuernde Fortsetzung des Judentums" angesehen werden. Vielmehr steht es in gleichem Abstand zu Judentum und Heidentum und konnte sich nur „durch Dazwischentreten eines Neuen" aus dem Judentum entwickeln (§ 12).

Was ist nun das Wesen des Christentums? Die Antwort, die Schleiermacher auf diese Frage gibt, ist im höchsten Maße charakteristisch für sein ganzes System und seine entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise insbesondere. Das Wesen des Christentums ist nach ihm absolut identisch mit dem Wesen der Religion. Darin besteht eben die Bedeutung des Christentums, und darin erschöpft sie sich auch, daß es das Wesen der Religion, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, zum reinsten Ausdruck bringt.

Dieses ist ja auch in den anderen Religionen vorhanden. Aber es ist noch getrübt und gehemmt. Erst im Christentum durchbricht es alle Schranken und kommt zu freier Entfaltung. Ein Moment kommt freilich noch dazu, die christliche Glaubensweise von anderen monotheistischen zu unterscheiden, nämlich „daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung" (§ 11). Allein das bedeutet, wie wir sehen werden, nur, daß die geschichtliche Fortwirkung der Person Jesu nötig ist „als Entbindungsmittel der Kräftigkeit des allgemeinen Gottesbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein" (vgl. Bender, Schleiermachers Theologie S. 385).

Die Identifikation des Wesens des Christentums mit dem allgemeinen Wesen der Religion ist eine der Grundvoraussetzungen des Schleiermacherschen Systems und zieht sich wie ein roter Faden durch alle seine Gedanken hindurch. Besonders instruktiv ist in dieser Beziehung der § 32 der Glaubenslehre.

Hier wird als der Grundbestandteil jedes christlich frommen Selbstbewußtseins bezeichnet „das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin abhängig finden" — mit dem bezeichnenden Zusatz — „als die einzige Weise, wie im allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eines sein kann".

Schleiermacher fühlt selbst das Ungenügende dieser Aufstellung. Er verteidigt sich im Abs. 3 des genannten

Paragraphen gegen den Einwand, „das Aufgestellte gehöre deswegen nicht hierher, weil es nicht sowohl eigentümlich christlich sei „als vielmehr gemeinsam monotheistisch". Wenn er freilich dem entgegenhält, es gebe eine bloße monotheistische Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtsein an und für sich schon der Inhalt der frommen Lebensmomente wäre, nicht, sondern so wie im Christentum mit dem Gottesbewußtsein immer eine Beziehung auf Christum vorkomme, so im Judentum immer eine auf den Gesetzgeber und im Mohammedanismus eine auf die Offenbarung durch den Propheten, so ist diese Verteidigung schwach, denn Christus ist nur die Verkörperung des reinen Gottesbewußtseins und hat ja keine andere Bedeutung bei ihm, als dem monotheistischen Gottesbewußtsein zur Übermacht über das sinnliche Selbstbewußtsein zu verhelfen.

Von dieser Auffassung des Christentums aus werden nun alle christlichen Glaubensinhalte geformt. Mit bewundernswerter Energie wird der dargelegte Grundgedanke durchgeführt und der Inhalt der ganzen christlichen Dogmatik in ein einheitliches System gebracht. Hierbei tritt der Entwicklungsgedanke wie bisher schon deutlich hervor.

2. Die Lehre von der Sünde.

Die Ausführungen Schleiermachers über die Sünde zeigen auf der einen Seite seine geniale Kunst feinster psychologischer Analyse, auf der andern Seite freilich ein

eigentümliches Schwanken und eine den kritischen Leser nicht befriedigende Undeutlichkeit. Mit Recht urteilt einer seiner neuesten Darsteller: „Was über die Sünde gesagt wird, gehört zum Scharfsinnigsten, aber Unzulänglichsten, was Schleiermacher geschrieben hat“ (O. Kirn in der Protest. Realenzykl. Bd. 17 S. 604). Auf der einen Seite sucht er der biblischen und kirchlichen Lehre bis in ihre äußersten Konsequenzen zu folgen, auf der andern Seite lenkt seine ganze religionsphilosophische Grundauffassung seine Ideen in eine durchaus andere Richtung. So entsteht ein Widerstreit der Gedanken, der die Darstellung nicht zur Einheitlichkeit kommen läßt.

So sehr Schleiermacher bemüht ist, der kirchlich-biblischen Anschauung treu zu bleiben, indem er die Sünde als Widerstreit des Fleisches gegen den Geist (§ 66), als Störung der menschlichen Natur (§ 68), als vollkommene Unfähigkeit zum Guten (§ 70), und das Übel als Strafe der Sünde bezeichnet (§ 76), so kann er doch nicht seine im Hintergrund stehende, seiner Metaphysik allein entsprechende Auffassung verbergen, wonach die Sünde nur eine unvermeidliche Ungleichheit der Entwicklung und nur ein Durchgangspunkt im Fortschritt zum Guten ist (vgl. dazu Kirn a. a. O.).

Schon der § 11, der das Christentum abgrenzt gegen die andern monotheistischen Glaubensweisen, bezeichnet als den Zustand der Erlösungsbedürftigkeit dies, „daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist, so daß die Einigung desselben mit

den verschiedenen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins und also fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zustande kommen".

Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang abgelehnt, „daß das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null sei, sondern nur, daß es in irgendeiner Beziehung den Moment nicht dominiere".

Dieser Zustand der Unfrömmigkeit, der von ihm auch bezeichnet wird als „eine nicht vorhandene Leichtigkeit, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten" (§ 11, 2), macht sich im höheren Selbstbewußtsein als Unlust geltend.

So ist also die Sünde nach Schleiermacher nicht etwa der willensmäßige Widerspruch gegen eine dem Menschen bewußte sittliche Norm, sondern lediglich die schmerzlich empfundene Schwäche des Gottesbewußtseins gegenüber dem sinnlichen Selbstbewußtsein.

Ausdrücklich heißt es: „Mit dieser Erklärung der Sünde als einer durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes sind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde selbst als eine Abwendung vom Schöpfer beschreiben, weniger aber die, welche die Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes erklären" (§ 66, 2).

Fragen wir genauer nach den Voraussetzungen für die Entstehung der Sünde, so bestehen dieselben darin, daß 1. den sinnlichen Funktionen eine gewisse Selbständig-

keit, eine „Fürsichtätigkeit" zukommt, durch die die Möglichkeit eines Gegensatzes zu dem höheren geistigen Leben gegeben ist, und daß 2. die Entwicklung der sinnlichen Funktionen einen Vorsprung hat vor der Entwicklung des Geistes. Ginge die Entwicklung des höheren und niederen Selbstbewußtseins bezw. des sinnlichen und geistigen Lebens einander parallel, so gäbe es keine Sünde. Nun aber ist es unser aller Erfahrung, „daß in jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte, ehe der Geist noch eine war" (§ 67, 2). Oder, wie § 68 es beschreibt, die Entwicklung von Einsicht und Willenskraft ist eine ungleichmäßige, so daß der Wille immer schon von sinnlichen und egoistischen Motiven beherrscht ist, ehe es dem Geiste klar wird, wie das Heil nur in der Unterwerfung des vielheitlichen Sinnlichen unter das einheitliche geistige Prinzip liegt.

Daß wir aber diese nicht vollzogene Unterwerfung als Unlust empfinden müssen, das liegt daran, daß eben die Tendenz auf Unterordnung des niederen unter das höhere Bewußtsein das verborgen wirkende Gesetz unseres Wesens ist.

Die Ausführungen Schleiermachers über die Sünde zeigen durchaus den Relativismus der evolutionistischen Ethik. Sie bewegen sich nicht auf der Höhe, die durch die reformatorische und kantische Ethik bezeichnet wird, sondern liegen in der Richtung der Leibniz-Hegelschen Auffassung. Indem Schleiermacher in der Konsequenz seines Religionsbegriffs die Sünde aus dem Gebiet des

Willens in das des Gefühls verlegt und aus der Übertretung des göttlichen Gebots ein Unlustgefühl über das gehemmte Gottesbewußtsein macht, setzt er an Stelle der streng ethischen Beurteilung die psychologisch-metaphysische. Damit aber gewinnt die Neigung die Oberhand, aus der Sünde ein bloßes Entwicklungsmoment zu machen, das für die Menschheit unvermeidlich ist.

Natürlich ist bei einer evolutionistischen Auffassung für die Lehre von einem zeitlichen Ursprung der Sünde kein Raum. Der § 72 erklärt, es sei kein Grund vorhanden, „die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in ihrer (scil. der ersten Menschen) Person durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären". Die religiöse Bedeutung der Sündenfallgeschichte besteht vielmehr darin, darzustellen, „wie sich außerhalb des Gebietes der Erlösung das Gute nur mit dem Bösen entwickelt, und wie unter dieses Gute eben auch die für die Entwicklung des Menschen unentbehrliche Erkenntnis des Gegensatzes zwischen gut und böse gehört" (§ 72, 5). Ja eine Fortdauer des Standes der Unschuld und Sündlosigkeit hätte nur erkauft werden können durch den bleibenden Mangel an sittlicher Erkenntnis (ebenda).

Es ist daher nach Schleiermachers Meinung an Stelle des Gegensatzes zwischen einer ursprünglichen Natur und einer veränderten Natur zu setzen „die Vorstellung einer, abgesehen von der Erlösung überall ohne Ausnahme sich selbst gleichen menschlichen Natur", und an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer ursprünglichen Periode

der Gerechtigkeit und einer darauffolgenden Periode der Sündlichkeit „eine unzeitlich überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit“ (§ 72, 6). Von letzterer gilt, daß sie „mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht“ (ebenda).

Natürlich ist diese letztere Behauptung bedingt durch eine andere Fassung des Begriffs der ursprünglichen Vollkommenheit, als sie die kirchliche Lehre bietet. Wir haben hier wiederum ein Beispiel der genialen Fertigkeit Schleiermachers, unbequeme kirchliche Lehrbegriffe umzubiegen in die Richtung seiner Philosophie.

Unter der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen versteht Schleiermacher durchaus nicht etwa die Lehre „von einem paradiesischen Zustand der Welt und einem Zustande sittlicher Vollkommenheit des Menschen, welche beide eine Zeitlang gewährt hätten“ (§ 57, 2), sondern die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt besteht darin, daß sie vermöge ihrer eigenartigen Organisation durch ihre Affektion im Menschen das Gottesbewußtsein weckt; und die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen besteht in seiner Empfänglichkeit für diese Eindrücke der Welt, bezw. in seiner Fähigkeit zu stetigem Gottesbewußtsein. Oder mit anderen Worten: „Die Welt ist so beschaffen, daß sie dem Menschen die Idee Gottes vermittelt, und der Mensch ist so beschaffen, daß er die Idee Gottes rezipiert“ (Bender a. a. O. S. 422). Das Prädikat „ursprünglich“ weist also nicht auf einen zeitlichen Zustand der Welt und des Menschen

hin, sondern gilt „von den der ganzen zeitlichen Entwicklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derselben sich immer gleichbleibenden Verhältnissen". Es bringt nur zum Ausdruck, daß die genannte Vollkommenheit „in den inneren Verhältnissen des endlichen Seins" begründet sein müsse (§§ 57—61).

Von den „ersten Entwicklungszuständen der ersten Menschen" ein irgendwie anschauliches Bild zu geben, lehnt Schleiermacher als unlösbare Aufgabe ab (§ 61, 3).

3. Die Lehre von der Erlösung.

Besteht die Sünde in der Ohnmacht des Gottesbewußtseins, so muß folgerichtig die Erlösung in der Überführung aus dem Zustand des gehemmten in den des ungehemmten Gottesbewußtseins und die damit verbundene Seligkeit gesehen werden.

Diese Erlösung wird nun aber dem Menschen nicht als Privatbesitz zuteil, sondern sie ist begründet „in einem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin enthaltenen Unseligkeit entgegenwirkt" (§ 87). Dieses neue Gesamtleben geht von Christo aus. Hier scheint nun freilich ein Konflikt mit dem Entwicklungsgedanken unvermeidlich, insofern als sowohl durch die wunderbare Einzigartigkeit des Erlösers als durch das „Wunder" der Bekehrung und Wiedergeburt das Gesetz der Kontinuität durchbrochen werden zu müssen scheint. Wir werden sehen, wie Schleiermacher diese Klippen zu vermeiden sucht.

a) Die Person des Erlösers.

Der christliche Glaube schreibt dem Erlöser eine einzigartige Würde zu, welche ihn aus der Reihe aller übrigen Menschen heraushebt. Mit dieser Lehre scheint eine immanente Weltbetrachtung, wie sie Schleiermacher vertritt, unverträglich, und es droht kein anderer Ausweg übrigzubleiben, als sich denjenigen anzuschließen, welche Christus den übrigen Religionsstiftern prinzipiell gleichstellen, indem sie ihn „vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehen" (§ 11, 4). Doch diese Ansicht, Christus „ganz nach der Analogie der andern Religionsstifter zu denken" und schließlich nichts anderes in ihm zu finden als einen „ausgezeichneten Entwicklungspunkt" der Religion überhaupt, wird von Schleiermacher abgelehnt (ebenda). Er hält an der Substanz des christlichen Glaubens fest: „Christus als allein und für alle Erlöser wird allen andern gegenübergestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme sagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden" (ebenda).

Wirkte er nur „auf eine Weise wie auch andere", so „gäbe es nicht einen Erlöser gegenüber den Erlösten, sondern viele, unter denen nur Einer der Erste wäre unter Gleichen" (§ 92, 1).

Diese einzigartige Bedeutung Christi faßt Schleiermacher in den Begriff des „Urbilds". Darin liegt

1. „daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommenere Gestaltung des Gottesbewußtseins bevorsteht, sondern jede neue nur ein Rückschritt wäre“ (§ 93, 2);

2. daß jedes Wachstum an Wirksamkeit des Gottesbewußtseins immer nur hervorgeht aus „der regebleibenden Empfänglichkeit für seine Einwirkung“, und auch die höchste Entwicklung des Christentums dieses Verhältnis zu dem Erlöser nicht aufhebt“ (ebenda);

3. daß jeder gegebene Zustand des neuen Gesamtlebens „nur Annäherung bleibt zu dem, was in dem Erlöser selbst gesetzt ist“ (ebenda).

Aus dieser Stellung Christi in der Menschheitsgeschichte folgt ferner, daß in das neue, von ihm gestiftete Gesamtleben alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind, überzugehen, so daß alles außer seiner Wirksamkeit vorhandene religiöse Leben ein unvollkommenes ist (§ 93, 1).

Hiermit ist also dem Erlöser Absolutheit im strengsten Sinne zugesprochen. Es bleibt die Frage, wie ein solch absoluter Punkt im Flusse des Geschehens zu erklären ist. Das evolutionistische Schema hatte hier seine stärkste Probe zu bestehen.

Jesus erscheint tatsächlich nach dieser Auffassung als ein Wunder, wie denn Schleiermacher ausdrücklich sagt: „Soll der Mensch Jesus urbildlich gewesen sein . . ., so muß er zwar in das Gesamtleben der Sündhaftigkeit hereingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern muß in demselben als eine wunderbare

Erscheinung anerkannt werden" (§ 93, 3), und wiederum an anderer Stelle: Christus tritt „vermöge einer schöpferischen göttlichen Ursächlichkeit in den bestehenden Geschichtszusammenhang der menschlichen Natur ein" (§ 89, 2; vgl. auch § 47, 1: „das Eine Wunder der Sendung Christi").

Hier scheint die immanente Welterklärung und damit die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise durchbrochen zu sein. Dennoch ist Schleiermacher bemüht, diesen Bruch zu vermeiden.

Zunächst ist wohl zu beachten, daß bei aller übermenschlichen Wertung Christi ein starker Nachdruck auf seine Menschheit fällt. Schleiermacher hat die alte kirchliche Zweinaturenlehre aufgegeben und will das Göttliche bei Christo im Menschlichen nachweisen. Der Erlöser ist, so erklärt er, „allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur" (§ 94). Was ihn allein unterscheidet, ist die „stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war" (ebenda).

Nach diesem Kanon ist auch die Aussage des § 98 zu interpretieren, wonach Christus sich von allen Menschen unterschieden habe durch seine „wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit". Hierunter ist aber auch nichts anderes zu verstehen als „daß statt unserer verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtsein in ihm ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes war" (§ 96, 3).

Allein auch bei dieser Auffassung bleibt die Erscheinung Christi wunderbar. Denn „eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins kann nicht begriffen werden aus dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit“ (§ 88, 4). So muß Christus als ein „übernatürlich gewordener“ anerkannt werden (ebenda). Allein wie ist das Wunder zu verstehen? In absolutem oder relativem Sinn? Schleiermacher meint das letztere.

Christus ist zunächst nicht wunderbarer als die bahnbrechenden Heroen der Menschheit überhaupt. Auch in diesen treten neue göttliche Kräfte in die Geschichte ein, insofern als „kein Anfangspunkt eines eigentümlich gestalteten Daseins ... aus dem Zustand des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt“ (§ 13, 1).

Doch sind deshalb solche schöpferischen Geister nicht als absolute Wunder anzusehen, denn „es hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft“, und solche Heroen, die ihren Wirkungskreis weit überragen, seien „aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet“ (ebenda).

Dieselbe Erklärung ist auch auf Christus anzuwenden. So muß also die in ihm geschehene Offenbarung als „eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles frühere vorbereitete Tat derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden“ (§ 13, 1;

vgl. auch § 88, 4: Die Charakterisierung der Erscheinung Christi als „Hervortreten einer neuen Entwicklungsstufe").

Insofern ist also die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte als göttliche Offenbarung „weder etwas schlechthin Übernatürliches noch etwas schlechthin Übervernünftiges" (§ 13, 1).

Ganz im Einklang mit vorstehendem steht die Erklärung § 93, 3: „Sein (scil. Christi) eigentümlicher geistiger Gehalt kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt". Und dieser schöpferische göttliche Akt ist wiederum identisch mit einer „ursprünglichen Tat der menschlichen Natur" (§ 94, 3).

Damit würde sich ja nun Christus noch nicht von den sonstigen Heroen der Menschheit unterscheiden. Allein er überschreitet das Niveau der Genialität dadurch weit, daß seine Wirksamkeit über alle Grenzen des Raumes und der Zeit hinausgeht und, während „alles andere auf bestimmte Räume und Zeiten beschränkt ist", er dazu bestimmt ist, „allmählich das ganze menschliche Geschlecht höher zu beleben" (§ 13, 1).

Hierin gibt es keine Analogie zu ihm, „denn es ist noch keinem gelungen und wird auch nicht, sich in irgendeinem Gebiet des Wissens oder der Kunst als ein allgemein belebendes, für das ganze Menschengeschlecht ausreichendes Haupt geltend zu machen" (§ 94, 2).

Beides, die überragende Größe Christi und zugleich sein Zusammenhang mit dem übrigen Menschengeschlecht wird noch weiter zum Ausdruck gebracht, indem seine Erscheinung bezeichnet wird als „die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur“ (§ 89). Die im ersten Adam geschehene Mitteilung des Geistes an die menschliche Natur war unzureichend, „indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb“ (§ 94, 3). Deshalb kam bei der ersten Schöpfung nur „der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung“ (§ 89, 3).

Erst durch „die zweite gleich ursprüngliche Mitteilung an den zweiten Adam“ wurde das Ziel des göttlichen Schaffens erreicht. Der Anfang des Lebens Jesu bedeutet deshalb „eine neue, die Empfänglichkeit der menschlichen Natur erschöpfende Einpflanzung des Gottesbewußtseins“, bezw. wie Schleiermacher sich auch ausdrückt, eine „Sättigung der Natur mit Gottesbewußtsein“ (§ 94,3).

Beide zeitlich auseinandergelegte Schöpfungsakte aber gehen „auf einen ungeteilten, ewigen, göttlichen Ratschluß“ zurück und bilden auch im höheren Sinne „nur Einen und denselben, wenn auch uns unerreichbaren Naturzusammenhang“ (§ 94, 3).

Und auch hier ist der Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen und die Erscheinung Christi anzusehen „als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußt-

seins in sich aufzunehmen" (§ 89, 3). So gilt also von der menschlichen Natur, daß „das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt war" (ebenda). Ja Schleiermacher statuiert geradezu eine Analogie zwischen dem Verhältnis von niederen und höheren Funktionen im einzelnen Bewußtsein und dem Verhältnis des ersten Adam zum zweiten, demgemäß man sagen kann, daß „wie in jedem Einzelnen das sinnliche Selbstbewußtsein sich früher entwickelt, das Gottesbewußtsein aber erst später hinzutritt und sich jenes bis zu einem gewissen Grad aneignet und unterwirft, so auch in dem Geschlecht das Gottesbewußtsein früher unzureichend gewesen sei und unkräftig, und erst hernach sei es vollkommen hervorgebrochen in Christo, von welchem aus es sein Regiment immer weiter erstreckte und seine Kraft, den Menschen zum Frieden und zur Seligkeit zu bringen, bewähre" (§ 89, 3).

b) Das Werk des Erlösers.

Auch hier hat Schleiermacher das kirchliche Dogma modifiziert zugunsten einer immanenten und entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise.

Das Wort Christi richtet sich nicht, wie in der kirchlichen Dogmatik, zum Teil auf Gott, sondern ausschließlich auf die Menschheit. Es besteht in der Stiftung eines neuen Gesamtlebens und beruht ganz und gar auf dem natürlich-geschichtlichen Fortwirken der Persönlichkeit Christi.

Nachdem er in „den bestehenden Geschichtszusammenhang der menschlichen Natur“ eingetreten ist, muß auch nach dem Gesetz desselben „seine höhere Vollkommenheit auf die gleiche Natur erregend und mitteilend wirken“. Und so steht er denn auch mit seiner ganzen Wirksamkeit unter dem Gesetz der geschichtlichen Entwicklung. Und sein Wirken vollendet sich „durch die allmähliche Verbreitung von seinem Erscheinungspunkt aus über das Ganze“ (§ 89, 2).

Ausdrücklich abgelehnt wird die magische Auffassung, „welche alle Naturgemäßheit in der fortwährenden Wirksamkeit Christi aufhebt“, indem sie eine unmittelbare Einwirkung des Erhöhten auf den einzelnen annimmt, ohne daß die Mitteilung seiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinwesens abhängig sei“ (§ 100, 3). Die ganze erlösende Tätigkeit Christi ist vielmehr dadurch bedingt, „daß die Einzelnen in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, wo sie ihn in seiner Selbstoffenbarung wahrnehmen“ (§ 100, 2; vgl. dazu § 108, 5: „Das Wunder der Erscheinung Christi würde unzureichend, wenn Einige müßten anders als durch die von ihm ausgehenden Wirkungen bekehrt werden“).

Diese fortgehende Wirksamkeit Christi wird von Schleiermacher prinzipiell auf eine Linie gestellt mit der geschichtlichen Wirkung großer grundlegender Persönlichkeiten, durch die große Ideen nicht nur doziert, sondern auf die reinste und energischste Weise realisiert worden sind (§ 100, 3).

Auch hier ist freilich bei aller Analogie der Unterschied der, daß während alle sonstige Wirkung menschlicher Größen ihre Schranke hat, Christus „nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung, sondern auch die ewig unerschöpfliche und für jede weitere Entwicklung hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist“ (§ 104, 4).

Ziehen wir die Konsequenzen dieser Anschauung, so ist also das neue Gesamtleben in Beziehung auf den Erlöser selbst zwar kein Wunder, sondern nur „das sittliche Naturwerden des Übernatürlichen“, denn „jede ausgezeichnete Kraft zieht Masse an und hält sie fest“. Aber in Beziehung auf das bis dahin alles umfassende und alles beherrschende Gesamtleben der Sündhaftigkeit ist das neue auch ein „übernatürlich gewordenes“ (§ 88, 4). Oder mit anderen Worten: die göttlichen Gnadenwirkungen sind übernatürlich, sofern sie auf dem Sein Gottes in der Person Christi beruhen und von diesem auch wirklich ausgehen. Aber sie sind zugleich geschichtlich und geschichtsbildend, also natürlich, sofern sie im allgemeinen an das geschichtliche Leben Christi naturgemäß gebunden sind (§ 108, 5). Und — könnte man hinzufügen — sofern ja auch die Person Christi nur als eine „ursprüngliche Tat der menschlichen Natur“ zu verstehen ist, ist auch wieder das neue Gesamtleben in einem höchsten Sinn natürlich.

a) Der Vollzug der Erlösung am einzelnen.

Die Erlösung ist ihrer Tendenz nach auf das ganze menschliche Geschlecht gerichtet, sie verwirklicht sich aber zunächst nur an den einzelnen.

Der einzelne wird erlöst, indem bei ihm „das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht wird" (§ 106, 1), oder, wie der berühmte Ausdruck in § 100 lautet, indem der Erlöser „die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt".

Die Wirksamkeit des Erlösers ist dabei am besten vorzustellen „unter der Form einer eindringenden Tätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise wie wir jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden, geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben" (§ 100, 2).

Dadurch wird nun das Gottesbewußtsein, das vorher nur „gleichsam in einzelnen Blitzen" sich geäußert hat, in den Stand gesetzt, „auf stätige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen" (§ 106, 1).

Der Vorgang, in dem das in dem einzelnen geschieht, ist die Wiedergeburt. Dieselbe bedeutet nach Schleiermacher nicht einen absoluten Bruch mit der natürlich-sittlichen Entwicklung, die ihr vorangeht. Auch hier zeigt sich das Bestreben, das Gesetz der Kontinuität

nicht zu durchbrechen. Das verbindende Glied zwischen dem unerlösten und dem erlösten Zustand ist die lebendige menschliche Empfänglichkeit. Sie ist „das wenn auch noch so sehr an die Grenze der Bewußtlosigkeit zurückgedrängte, doch nie gänzlich erloschene Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott" (§ 108, 6) und gehört mit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur. Dieses Verlangen ist nur „der in dem menschlichen Geschlecht unaustilgbare Rest jener ursprünglichen göttlichen Mitteilung, welche die menschliche Natur konstituiert" (§ 108, 6). Es garantiert die „Selbigkeit der menschlichen Natur" in den beiden Zuständen vor und nach der Erlösung.

Mit Rücksicht auf diesen „lebendigen Impuls" kann man sagen, daß die Erlösung „schon in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenngleich dem Menschen selbst unbewußt, eingeschlossen lag" (§ 61, 4).

Auf Grund dieser eingeborenen Tendenz der Seele und unter dem Einfluß des christlichen Gesamtlebens kann es bereits *vor* der Wiedergeburt zu frommen Erregungen kommen, die allerdings noch „eine unzusammenhängende und als zufällig erscheinende Mannigfaltigkeit von Momenten bilden" und noch nicht „in einer Stetigkeit der inneren Bewegungen bis zur Entstehung des christlichen Glaubens sich fortentwickeln". Es sind die Wirkungen der „zuvorkommenden göttlichen Gnade" (§ 108, 2).

Jedenfalls also geht die Tendenz der menschlichen

Natur von Anbeginn auf diese Herrschaft des Gottesbewußtseins, wie sie durch die Erlösung zustande gebracht wird. Nur so ist die Lust an der Vollkommenheit Christi, wie sie durch seine Selbstdarstellung im Menschen entsteht, zu erklären. Und so ist es auch zu verstehen, daß erst durch die Erlösung die Schöpfung vollendet oder, was dasselbe ist, die Idee der Menschheit realisiert wird. Was zu dieser eingeborenen Tendenz der Seele die wirkliche Wiedergeburt dann Neues hinzubringt, ist eben das, daß durch sie erst jenes Verlangen in „personbildende Selbsttätigkeit" gesteigert wird, wodurch dann an Stelle des bisherigen sporadischen Aufleuchtens des Gottesbewußtseins ein zusammenhängendes neues Leben entsteht.

β) Der Vollzug der Erlösung an der Gattung.

Die Wiedergeburt des einzelnen ist nur ein Teil des großen geschichtlichen Prozesses der in das Reich Gottes umzubildenden Menschheit. Nicht dem einzelnen Individuum als solchem, sondern der Gattung galt Christi Erlösungswerk. Der Erlösungsratschluß Gottes ist ja identisch mit seinem Schöpfungsentschluß. Daher heißt es schon in der Lehre von der Rechtfertigung: „Es gibt nur Einen ewigen und allgemeinen Ratschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen. Dieser Ratschluß wiederum ist derselbe mit dem der Sendung Christi, sonst müßte diese ohne ihren Erfolg in Gott gedacht und beschlossen sein, und dieser wiederum ist nur Einer auch mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechts, so-

fern erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist" (§ 109, 3). Und da in Gott Denken und Wollen, Wollen und Tun nicht zu trennen sind, „so ist auch alles dieses nur Ein göttlicher Akt zur Umänderung unseres Verhältnisses zu Gott, dessen zeitliche Manifestation in der Menschwerdung Christi, von welcher die gesamte Neuschöpfung der Menschen ausgeht, ihren Anfang nimmt" (ebenda).

Die „zeitliche Kundgebung" dieses einheitlichen göttlichen Akts, der also Schöpfung, Sendung Christi und Rechtfertigung in sich schließt, ist eine allmähliche, stetig fortschreitende. „Sie erscheint uns ihrer Wirkung nach in so viel voneinander getrennte Punkte gleichsam zerschlagen, als einzelner Menschen Vereinigung mit Christo gesetzt wird" (ebenda).

Zunächst bleibt es, da die Realisierung der Erlösung nur eine allmähliche ist, bei dem Gegensatz der Erlösten und Unerlösten, durch den das Gattungsbewußtsein empfindlich berührt wird. Dieser Widerspruch gegen das Gattungsbewußtsein würde zum „unauflöslichen Mißklang", wenn wir uns „unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Teil des menschlichen Geschlechtes von dieser Gemeinschaft (scil. der Erlösung) gänzlich ausgeschlossen denken sollen" (§ 118).

Allein die Absolutheit der göttlichen Kausalität und die wesentliche Gleichheit der Menschen fordert die Universalität der Erlösung. Es verhält sich daher die Menschwerdung Christi wie „die Wiedergeburt des gesamten als

Einheit betrachteten Geschlechts" (§ 118, 1). Unter Zuhilfenahme einer Fortdauer nach dem Tode ist eine allmähliche und fortschreitende Entwicklung des ganzen Menschengeschlechts in die Vollkommenheit und Seligkeit des Reiches Gottes anzunehmen. Es gilt daher, daß der oben gekennzeichnete Gegensatz unter den Menschen „auf jedem einzelnen Punkt nur ein verschwindender sei", so daß jeder, der jetzt noch außerhalb der Gemeinschaft der Erlösung ist, „irgendwann von den göttlichen Gnadenwirkungen ergriffen innerhalb derselben sein wird" (§ 118, 1).

So wird der Zwiespalt im Gattungsbewußtsein aufgelöst, und der neue allmähliche Übergang der einzelnen in den Vollgenuß der Erlösung ist für dasselbe „ganz das nämliche, wie für unser persönliches Selbstbewußtsein der allmähliche Fortgang der Heiligung, nämlich nur die Naturform, welche die göttliche Tätigkeit notwendig in der geschichtlichen Erscheinung annimmt" (ebenda).

Die Art wie und die Zeit, wann die Wiedergeburt jedes einzelnen erfolgt, ist bestimmt „durch die Eigentümlichkeit seines inneren Lebens oder seine Freiheit und durch seine Verhältnisse zu der naturgemäßen geschichtlichen Entwicklung der rechtfertigenden göttlichen Tätigkeit oder seinen Ort in der Welt", so daß also „die Ordnung, in welcher sich an jedem die Erlösung verwirklicht, einerlei ist mit der Ausführung der göttlichen Weltordnung in Beziehung auf ihn" (§ 119, 1). Die rechtfertigende göttliche Tätigkeit ist also „in ihrer Manifestation durch die

allgemeine Weltordnung bestimmt und ein Teil derselben" (ebenda).

Hier erscheint der Heilsprozeß in deutlicher Analogie mit einem Naturprozeß. Noch mehr tritt dies in folgenden Gedanken hervor. Wie Christus geboren wurde, als die Zeit erfüllt war, d. h. als alle Bedingungen dazu gegeben waren, daß „das durch diese Zeitbestimmung bedingte geistige Leben auch gewiß das schlechthin größte" sein und „die ganze Idee des Wesens der Menschheit" aussprechen konnte, so gilt auch vom einzelnen Menschen: „wenn seine Zeit erfüllt ist, wird jeder wiedergeboren, so daß sein durch diese Zeitbestimmung bedingtes neues Leben auch, wie spät es immer eintrete, ein schlechthin größtes ist und die ganze Idee seiner Person, wie diese ebenfalls an ihren Ort der Gesamtheit gebunden ist, vollkommen ausspricht" (§ 118, 1). Daher können wir auch nicht vom einzelnen denken, „es wäre ihm besser gewesen, früher wiedergeboren zu sein" (ebenda).

Es ist daher das Bewußtsein der göttlichen Gnade oder der Friede Gottes in dem Erlösten nichts anderes als „dieses Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen auch hinsichtlich der Ordnung, nach welcher er selbst in das Gebiet der Erlösung ist aufgenommen worden" (§ 120, 3).

Geradezu Leibnizsche Gedanken klingen an, wenn Schleiermacher sagt, die unendliche Mannigfaltigkeit der verschiedenen Abstufungen, in denen sich uns das religiöse Leben innerhalb des Christentums darbietet, schließe sich

für einen höheren Standpunkt zusammen zur harmonischen Einheit.

„Wie wir in der Welt überhaupt die mannigfaltigste Abstufung des Lebens antreffen, von den niedrigsten und unvollkommensten Formen an bis zu den höchsten und vollendetsten, und nicht zweifeln dürfen, daß eben diese Mannigfaltigkeit als die reichste Raum- und Zeiterfüllung der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei; und wie sich solche Abstufungen auch innerhalb des Gebiets der menschlichen Natur ergeben, so werden wir billig auch auf dem durch die Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet alles erwarten, was zwischen dem kleinsten und größten liegt, und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhen" (§ 120, 3).

Es ist der Leibnizsche Begriff der Weltharmonie, an den man hier erinnert wird.

Werfen wir noch einen Blick auf die Lehre vom heiligen Geist, so finden wir sie im völligen Einklang mit den bisher dargelegten Gedanken. Auch hier wird das Gesetz der Kontinuität aufrechterhalten und jedes wunderbare Eingreifen transzendenter Faktoren vermieden. Die Ausgießung des heiligen Geistes ist nicht „eine neue... ursprüngliche göttliche Offenbarung", sondern vielmehr „eine nicht nur von der Erscheinung Christi abhängige, sondern auch aus ihr natürlich folgende Tatsache" (§ 124, 3).

Schleiermacher definiert den heiligen Geist als Gemeingeist des von Christus gestifteten Gesamtlebens, d. h. die

allen Gliedern des Gottesreiches „gemeinsame Richtung auf die Förderung dieses Ganzen, welche zugleich in jedem die eigentümliche Liebe zu jedem Einzelnen ist“ (§ 121, 2). Und da Christus ja als der zweite Adam der Vollender der Menschheit ist, und da ferner alle Völker bestimmt sind, in die christliche Gemeinschaft überzugehen, so stellt dieser von Christus ausgehende Gemeingeist zugleich die höchste Entwicklung des Gattungsbewußtseins dar. Im unerlösten Menschen finden sich „so vielerlei Interessen der lediglich einzelnen, aber auch der erweiterten Persönlichkeit, daß das reine Gattungsbewußtsein als Impuls gebend sich ebensowenig geltend machen kann wie ein unter anderer Form abgefaßtes Sittengesetz, sondern immer als Schranke dient für die persönliche und erweiterte Selbstsucht“ (§ 121, 3).

Es sind also die nämlichen egoistischen Sonderinteressen einzelner und ganzer Völker, welche auf der einen Seite das Gottesbewußtsein in seiner Reinheit und Kraft nicht zur Entfaltung kommen lassen und auf der andern Seite das allgemeine, universelle Gattungsbewußtsein aufhalten und hemmen. So erklärt es sich, wie die Mitteilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zugleich Mitteilung der Kräftigkeit des Gattungsbewußtseins ist, oder, wie Schleiermacher sich ausdrückt, daß „erst durch Christum das Gattungsbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in bezug auf dasselbe zum kräftigen Impuls geworden ist“ (§ 121, 3; vgl. auch Bender a. a. O. S. 508). Eben deshalb ist aber auch das Gattungs-

bewußtsein „in dieser Kräftigkeit nicht ein natürliches Prinzip, welches sich aus der menschlichen Natur, wie sie ohne Christum geblieben sein würde, von selbst würde entwickelt haben. Vielmehr kennen wir dasselbe nur als die ursprünglichste Äußerung des heiligen Geistes, als Bewußtsein der in allen gleichen Erlösungsbedürftigkeit und auch in allen gleichen Fähigkeit, in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen zu werden" (ebenda).

Vergegenwärtigen wir uns dagegen den Schleiermacherschen Gedanken, daß Christus aufzufassen ist als die höchste Entwicklung der geistigen Kraft der menschlichen Natur, so stimmt es damit völlig überein, wenn er sagt, es sei „in der menschlichen Vernunft selbst schon auf gewisse Weise das gesetzt, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird", und wiederum, es könne der göttliche Geist selbst als „die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden" (§ 13, 2).

Es bleibt uns noch übrig, die Lehre von der Vollendung der Kirche kurz zu berühren. Da „streng genommen unser christliches Selbstbewußtsein . . . nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann", so werden die hierher gehörenden Partien der Dogmatik nur als „Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahndungsvermögens" unter dem Namen prophetische Lehrstücke aufgeführt (§§ 157, 2 u. 159, 2). Sie werden so als mehr oder weniger sichere Vermutungen und Erwägungen von dem übrigen dogmatischen Stoff unterscheiden.

Schleiermacher hält daran fest, daß das von Christo ausgehende neue Gesamtleben alle Widerstände überwinden und zur völligen und reinen Ausgestaltung kommen werde. Allein hinsichtlich der Art und Weise, wie diese Vollendung herbeigeführt wird, läßt sich nichts Bestimmtes festsetzen. Er kommt nicht hinaus über ein Schwanken zwischen der mehr biblischen Vorstellung, „nach welcher durch die Wirksamkeit Christi im Zusammenhang mit großen kosmischen Veränderungen das künftige Leben und die triumphierende Kirche plötzlich, aber freilich auf Kosten der ununterbrochenen Stetigkeit, als ein großes Ganze dasteht", und der minder biblischen Anschauung, welche die „Kontinuität der Persönlichkeit möglichst rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählich aus dem gleichzeitig mit ihr fortbestehenden Erdenleben heranwächst" (§ 161, 2).

In Schleiermachers Gedankengang paßt jedenfalls nur die zweite Möglichkeit, und sie mag wohl auch seine überwiegende Sympathie besessen haben.

Dritter Hauptteil.

Zusammenfassung und Kritik.

1. Der Aufbau des Ganzen.

Aus dem Dargelegten dürfte mit genügender Deutlichkeit hervorgehen, in wie weitgehendem Maße der ganze Gedankenbau Schleiermachers in der Glaubenslehre Richtung und Struktur erhält durch die Idee der Entwicklung.

Drei große Grundgedanken heben sich aus dem Ganzen deutlich hervor.

1. Das fromme Gefühl bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, und deshalb vollendet die Religion erst das Wesen des Menschen. Erst wenn das Gottesbewußtsein die dominierende Stellung im Geistesleben des einzelnen erlangt hat, wird aus dem Menschen, der sich in die Vielheit der sinnlichen Einzelfunktionen zu verlieren droht, eine geschlossene harmonische Einheit.

2. Im Christentum erreicht die religiöse Entwicklung der Menschheit ihre Vollendung. In ihm kommt das Wesen der Religion, das in den anderen Religionen verzerrt und undeutlich erscheint, zum klaren Ausdruck als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Die vollkommene Religion tritt zunächst in die Erscheinung in einem ein-

zelnen Individuum, in Christo. Von ihm pflanzt sie sich durch die Fortentwicklung seiner Persönlichkeit auf die andern über.

3. Die Verchristlichung der Menschheit ist das Ziel der Menschheitsentwicklung. Sie ist zunächst das Ziel des einzelnen, denn erst im Christentum gewinnt das religiöse Bewußtsein dominierende Kraft und kann so seine Aufgabe erfüllen, den Menschen zur einheitlichen, harmonischen Persönlichkeit zu machen. Dieses Ziel gilt aber auch der Gattung, denn erst durch das Christentum wird auch aus der zerspaltenen Vielheit der Völker, Rassen und Nationen eine Einheit.

Die Christianisierung der Menschheit ist also das Ziel der Menschheitsgeschichte, ja zugleich das Ziel der Weltentwicklung, denn die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt besteht ja darin, daß sie angelegt ist auf die Weckung des Gottesbewußtseins. Das Gottesbewußtsein ist der absolute Zweck, den die Welt zu realisieren, der Zielpunkt, den sie zu erreichen hat. Dieses Ziel, auf das von Anfang an alles angelegt ist, setzt sich mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses durch.

Am deutlichsten werden uns die Gedanken Schleiermachers, wenn wir die Aussagen der Glaubenslehre nach den Grundgedanken seiner Metaphysik interpretieren. Man hat dies für unzulässig erklärt (Kirn a. a. O. S. 608). Allein überall schimmern in der Glaubenslehre die philosophischen Grundgedanken Schleiermachers durch den

Firnis der kirchlich-dogmatischen Ausdrucksweise (vgl. S. 19 unten).

Es ist Bender zuzustimmen, wenn er schreibt: „Daß Schleiermacher seine religionsphilosophische Grundansicht vollständig und unverändert in die Glaubenslehre herübergenommen hat, wird kein Kundiger bestreiten wollen" (a. a. O. S. 355).

Auch D. Fr. Strauß hat das in seinen Charakteristiken und Kritiken entschieden betont. Vgl. seine Bem. S. 162 derselben: „daß man erst dann zu einer klaren Übersicht und Einsicht gelangt, wenn man sich das ausschließlich theologisch sein wollende Gerede in die philosophische Sprache übersetzt". Ebenso S. 166: „Der Leser wird sich kaum enthalten können, zur Ersparung unnötigen Zeit- und Kraftaufwands den geraden und ungleich kürzeren Pfad quer durch das philosophische Feld einzuschlagen, um so mehr als dringende Gründe zu dem Verdacht vorliegen, der Verfasser selbst sei zu dem Ziele ... auf dem kürzeren Wege gelangt". Vgl. auch das von ihm gebrauchte treffende Bild: Schleiermacher werfe den philosophischen Truppen, die in seiner Glaubenslehre auftreten, zuvor die Kutte des frommen Gefühls über, die aber nicht verhüten könne, daß bei einer rascheren Bewegung der eigentliche Anzug aus ihr hervorblicke (a. a. O. S. 172).

Und Sigwart meint: „Daß die Dialektik der Schlüssel des Systems ist, daß dort der Ursprung dessen gesucht werden muß, was in den einzelnen Disziplinen zutage

tritt, darf wohl als allgemein zugestanden gelten" (Jahrb. f. deutsche Theologie 1857 S. 271).

Man vergleiche dazu auch die Stelle aus dem Brief an Jakobi (Leben in Briefen II S. 342 ff.): „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen". Dagegen behauptet doch wohl nur einen methodischen Einfluß der Philosophie die Stelle aus der Dialektik, die betont, daß die Philosophie „wie überall Aufsicht führe über das Verfahren im dogmatischen Denken" (Dialektik von Jonas S. 533).

Einheit und Vielheit sind die beiden Pole, um die sich das Denken Schleiermachers bewegt. Das Problem, das ihn beschäftigt, ist das, wie die Welt der Vielheit dennoch ein Ganzes, eine Einheit sein kann. Sie ist es infolge ihres Ursprungs aus der unterschiedslosen Einheit, aus Gott. Der Weltprozeß aber geht nun darauf aus, daß dieser Tatbestand Bewußtsein wird.

Der menschliche Geist ist darauf angelegt, diese Welteinheit zwar nicht im objektiven Erkennen, wohl aber im subjektiven Bewußtsein zu erfassen. Und wir sind ferner so beschaffen, daß wir keine Befriedigung finden, bis wir diesem inneren Triebe folgend alles Dasein auf eine einzige Ursache zurückgeführt haben. Auch die wissenschaftliche Arbeit und der sittliche Prozeß fordern als Grundvoraussetzung ihrer Möglichkeit die Erkenntnis von der transzendenten Einheit alles Daseins. Sie können aber die Lösung nur fordern, nicht geben. Gegeben wird sie allein im religiösen Bewußtsein. Dieses kommt zur

vollen Entfaltung im Christentum, denn hier allein wird nicht nur die Abhängigkeit der Welt von einer einheitlichen Ursache erkannt, sondern hier ist auch die Möglichkeit gegeben, diesem Einheitsbewußtsein oder Gottesbewußtsein zur dominierenden Stellung über das niedere Bewußtsein zu verhelfen. Dieser Anspruch, zu herrschen, gehört dem Gottesbewußtsein von Haus aus an, und seine Nichterfüllung macht sich als Unlust bemerkbar.

Die Herrschaft des Gottesbewußtseins gehört zur Idee des Menschen. Insofern bringt erst das Christum die Vollendung der Schöpfung.

In den außerchristlichen Religionen wird dieses Einheitsgefühl verdunkelt bezw. nicht richtig interpretiert, indem es auf einzelnes, Begrenztes oder auf eine Mehrheit von solchem bezogen wird (Fetischismus, Polytheismus), und es fehlt ihm die Kraft, zum beherrschenden Prinzip des Geistes zu werden. Nur im Christentum dringt es durch zur Klarheit, d. h. zur deutlichen Scheidung vom sinnlichen Bewußtsein und zur siegreichen Kraft. Hier wird endgültig der Konflikt zwischen dem sinnlichen, am einzelnen haftenden, individuellen Bewußtsein und dem höheren, zur absoluten Einheit strebenden religiösen Bewußtsein geschlichtet. Dies geschieht durch die geistige Wirkung, die von der Person Christi ausgeht.

In ihm, der als das höchste Produkt der religiösen Gesamtkraft der menschlichen Natur aufzufassen ist, finden wir das Einheitsbewußtsein in ungetrübter Reinheit und Stärke. Unter seinem Einfluß erstarkt es nun auch bei

uns. Darin besteht seine erlösende Tätigkeit, die sich nach Art eines Naturprozesses durchsetzt.

Christi Menschwerdung ist schon in nuce die Erneuerung der ganzen Gattung. Die Realisierung der Erlösung ist nur eine Frage der Zeit. Das Ziel ist eine allgemeine Weltharmonie. Der Mensch ist dann mit sich, mit der Welt, mit Gott versöhnt, d. h. er ist sich seiner Einheit bewußt geworden und ebenso seiner Einheit mit der Welt und mit Gott.

Vorher steht er im Gebiet des Gegensatzes. Er fühlt sich der Gattung, der Natur und der Welt entgegengesetzt. Auch die familiären, patriotischen und kosmopolitischen Gefühle führen über den Gegensatz nicht hinaus. Auch in ihnen fühlt sich das Subjekt einem wenn auch noch so umfangreichen „Einzelnen" gegenübergestellt. Im religiösen Gefühl dagegen hört jeder Gegensatz auf. Wir fühlen uns nicht als Individuen und nicht als Menschen, sondern als Teile der Welt, bezw. wir fühlen uns als Sein schlechthin. Daher setzen wir uns keinem anderen entgegen, sondern „das Andere", nämlich das absolute Sein oder Gott, „nimmt uns in absoluter Determination gewissermaßen in sich zurück" (Bender a. a. O. S. 199).

Die religiöse Grundkraft oder, wie es Schleiermacher nennt, „die höhere Richtung gegen den Gegensatz" tritt zwar erst auf der höchsten Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseins hervor, sie ist aber latent schon lange vorher vorhanden und bildet das eigentlich treibende Motiv unserer Entwicklung. Ohne sie ginge uns die Einheit unserer

Person verloren, und unser Leben würde in seine einzelnen sinnlichen Funktionen auseinanderfallen.

Für Schleiermacher gehen Kulturentwicklung und Entwicklung zur Religion Hand in Hand. Beide fördern sich gegenseitig. Zwischen beiden Faktoren besteht nach Schleiermachers Meinung offenbar dasselbe Verhältnis wie zwischen Gott und Welt. Wie wir Gott nicht denken können ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott, so ist die vollkommene Religion nicht ohne Kultur und die vollkommene Kultur nicht ohne Religion. Beides — Religion und Kultur — sind auch nur „zwei Werte für dieselbe Forderung".

Die christliche Erlösung hat bei diesem Menschheitsziel jedenfalls lediglich die Bedeutung, das allein wirksame Mittel zu seiner Erreichung zu sein. Etwas Neues bringt sie zum allgemein Menschlichen nicht hinzu (vgl. auch Horst Stephan, Schleiermachers Lehre von der Erlösung S. 106).

2. Die Modifikation der kirchlichen Dogmatik.

Schleiermacher konnte den Entwicklungsgedanken in seiner Glaubenslehre nicht durchführen, ohne die kirchliche Dogmatik an verschiedenen Punkten zu modifizieren. Denn jene war von Haus aus einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise nichts weniger als günstig. Gerade der Hauptfaktor des Entwicklungsgedankens, das Prinzip der Kontinuität, stieß hier in seiner Durchführung auf starke Hindernisse.

Der ganze Weltverlauf gleicht in der kirchlich-dogmatischen Darstellung nicht dem gleichmäßigen Flusse einer kontinuierlichen Entwickung, sondern einer dramatischen Handlung mit starken Einschnitten, scharfen Wendungen und kräftigen Kontrasten. Schöpfung, Urzustand, Sündenfall, Erlösung, Endgericht bezeichnen die einzelnen Akte des Weltdramas. Die Kontinuität wird hier aufgehoben auf der einen Seite durch freiheitliche Entschließungen des Menschen, auf der andern Seite durch wunderbare Eingriffe Gottes (Sendung des Erlösers und Wiedergeburt des Menschen).

Wir haben gesehen, wie Schleiermacher an den entscheidenden Punkten die kirchlichen Gedanken ändert zugunsten der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise. An Stelle einer schroff theistischen Scheidung von Gott und Welt setzt er die pantheistische Einigung beider, an Stelle des Begriffs der Schöpfung den der Erhaltung. An Stelle der schroffen Scheidung zwischen ursprünglicher Vollkommenheit der Welt und des Menschen und nachheriger Verderbnis tritt eine sich gleichbleibende Ursündlichkeit des Menschen und eine gleichfalls unveränderte ursprüngliche Vollkommenheit der Welt und des Menschen. Bei der deutlichen Neigung, die ganze Entwicklung der Menschheit nach Form eines Naturprozesses zu denken, bleibt für eine Freiheit des Menschen wenig Raum. Die menschliche Selbsttätigkeit wird nicht richtig gewertet und dadurch der ethische Charakter des Lebens gefährdet. Die Freiheit wird, um einen Ausdruck Euckens zu gebrauchen,

dem Schicksal geopfert (vgl. Eucken, Die geistigen Strömungen der Gegenwart S. 208). Horst Stephan macht darauf aufmerksam, wie diese Unterschätzung der menschlichen Freiheit und Persönlichkeit, diese ästhetische Beurteilung des Erlösungsprozesses als eines Kunstwerks, einer Selbstdarstellung Gottes, im Widerspruch steht mit der sich sonst bei Schleiermacher findenden Schätzung der Individualität (a. a. O. S. 144, 145, 155).

Zwar unterläßt es Schleiermacher nicht, zu betonen, daß der Mensch im Bekehrungsgeschäft nicht den leblosen Dingen gleiche (§ 108, 6), aber dann beschreibt er doch wieder die Wirkungen Christi mit geradezu physikalischen Ausdrücken. Das neue Gesamtleben z. B. wird das „sittliche Naturwerden des Übernatürlichen" genannt. In der Begründung heißt es: „Jede ausgezeichnete Kraft zieht Masse an sich und hält sie fest" (§ 88, 4). Die höhere Vollkommenheit Christi muß „auf die gleiche Natur erregend und mitteilend wirken" (§ 89, 2).

Damit stimmt, daß mit Vorliebe als das Objekt der erlösenden Tätigkeit die menschliche Natur oder das ganze Menschengeschlecht erscheint. Z. B. § 100, 2 heißt es, es sei „die Tätigkeit des Erlösers weltbildend", und ihr Gegenstand die menschliche Natur, „deren Gesamtheit das Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll".

Ähnlich wird § 94, 3 ausgeführt, der Anfang des Lebens Jesu bedeute eine „Sättigung der Natur mit Gottesbewußtsein". Ausdrücklich erklärt Schleiermacher, der Naturzusammenhang begreife auch das Geschichtliche

unter sich (§ 79, 1). Hier schlägt eben überall sein Monismus durch, dem die Grenzen von Natur und Geist ineinander zerfließen.

Auf die übrigen Umbildungen des kirchlichen Dogmas braucht hier nur kurz hingewiesen zu werden. Die Erscheinung des Erlösers wird zwar als Wunder bezeichnet, jedoch sagen die näheren Erklärungen, daß dies nicht im supernaturalen Sinne verstanden werden darf. Ebenso ist die Wiedergeburt des einzelnen bezw. die Wirkung des heiligen Geistes wunderbar nur im Hinblick auf das sündige Gesamtleben, in dessen Mitte sie entstehen, auf der anderen Seite aber durchaus natürlich als die geschichtlich begreifliche Nachwirkung der Person Christi.

Der Ausgang der Menschheitsgeschichte ist, wie auch immer die eschatologische Frage gelöst werde, jedenfalls nach Schleiermacher kein dualistischer, sondern ein einheitlicher: die Erlösung aller Menschen. Eine andere Frage freilich, die aber hier nicht erörtert werden kann, ist die, ob der Gehalt des Christentums durch die Anwendung des Entwicklungsgedankens nicht alteriert wird.

3. Der Charakter des Schleiermacherschen Entwicklungsbegriffs.

Zum Schluß noch ein paar Worte über den Charakter des Schleiermacherschen Entwicklungsbegriffs. Es ist der Entwicklungsgedanke der idealistischen Philosophie, den er vertritt. Untersuchen wir ihn auf die Merkmale, die wir

als die konstitutiven Elemente des Entwicklungsbegriffs bezeichnet haben, so finden wir ihn mit den dort aufgestellten Forderungen übereinstimmend.

1. Es handelt sich in dem von Schleiermacher geschilderten Prozeß um eine wirkliche Umwandlung, eine Metamorphose. Das bedarf keines weiteren Beweises.

2. Ungleich wichtiger ist die Frage, ob es Schleiermacher gelungen ist, das Prinzip der Kontinuität konsequent durchzuführen, und zwar nach den beiden Seiten hin, die wir oben genannt haben.

Nun ist ja zweifellos, daß die Immanenz des Weltgeschehens strikte durchgeführt ist. Nirgends gibt es absolute Wunder und Schöpfungsakte, die ein völlig Neues wirken. Die Welt ist als geschlossenes System gedacht, in welchem die Summe der wirksamen Energie konstant bleibt. Auch Christus wird als Erzeugnis der vorhandenen geistigen Gesamtkraft erklärt.

Eine andere Frage ist nun aber, ob jenes zweite Moment des Kontinuitätsprinzips, wie es Leibniz besonders betont hat, durchgeführt ist, nämlich der lückenlose Zusammenhang, wonach jedes Spätere mit dem Früheren durch stetige Übergänge verknüpft ist. Auch dieser Gedanke findet sich zweifellos. Ich erinnere an die Behauptung, daß der Götzendienst allmählich in Polytheismus übergehe und dieser sich weiter zum Monotheismus entwickle, wenigstens entwickeln könne. Der Polytheismus wird als ein Zwischenglied zwischen Fetischismus und Monotheismus hingestellt. Ich erinnere ferner an

die bezeichnende Stelle, daß auch auf dem durch die Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet die mannigfaltigste Abstufung zu finden sei von den niedrigsten Formen bis zu den höchsten, d. h. alles, „was zwischen dem kleinsten und größten liegt“ (vgl. S. 59).

Allein an einem entscheidenden Punkte in der Christologie scheint dieser Gedanke nicht durchgeführt. So sehr Schleiermacher die Menschheit Christi betont und seine Verwandtschaft mit der Gattung, so bleibt doch der Abstand zwischen ihm und den übrigen Menschen ein unüberbrückter. Wenn er auch in Analogie gestellt wird mit anderen Genien des Menschengeschlechts, so wird er doch wieder als absolut einzigartiger allen andern prinzipiell gegenübergestellt (vgl. S. 45 ff.). Jedenfalls ist die Kluft zwischen ihm und den andern durch keine Zwischenglieder ausgefüllt. Und ferner bleibt dieser Abstand immer der gleiche. Jedes neue Geschlecht, das geboren wird, befindet sich seinem Wesen nach in gleicher Distanz vom Erlöser. Die allgemeine Sündhaftigkeit bleibt dieselbe. Die Natur der Gattung wird nicht verbessert. „Die Sünde entwickelt sich in jedem Geschlecht aufs neue“ (§ 157, 1). Das einzige, was als Möglichkeit erscheint, ist das, „daß die Gewalt der Sünde je weiter hin, um desto mehr zurückgedrängt und um desto leichter gebrochen werde“ (ebenda). Aber vorhanden ist sie jedenfalls in jeder neuen Generation. Und so bleibt der Abstand zwischen den noch nicht Wiedergeborenen und dem Erlöser derselbe. Man hat also ein Recht, die Frage aufzuwerfen:

warum bleibt die Verwirklichung der Idee der Menschheit, wie sie in Christo geschah, auf diesen einen Punkt beschränkt? Warum wird nicht die ganze Menschheit auf dieselbe Art emporgehoben zu diesem Ziel? Das letztere wäre doch wohl die folgerichtigste Ausgestaltung des Entwicklungsgedankens gewesen. So wie die Darstellung bei Schleiermacher vorliegt, ist durch den Abstand dieser einen absoluten Größe von allen andern die gleichmäßige Kette der geschichtlichen Entwicklung durch eine ganz ungleichartige Einschiebung gestört. Hier ist der Grundsatz: natura non facit saltum nicht aufrechterhalten. (Dies verkennt Mulert, der diese Seite des Kontinuitätsgedankens nicht beachtet.) Nicht das Erscheinen einer absoluten Größe an und für sich ist der Anstoß, wohl aber, daß diese Größe so isoliert steht in einer ganz heterogenen Umgebung.

3. Ebenso klar ist und bedarf keiner besonderen Beweisführung, daß die Entwicklung bei Schleiermacher ausgesprochen teleologischen Charakter trägt. Der geschichtliche Prozeß bewegt sich sicher und stetig auf ein Ziel zu, die Verchristlichung der Menschheit.

4. Von besonderer Wichtigkeit ist noch der vierte Punkt. Die Entwicklung ist getragen von einem einheitlichen Subjekt. Ein Ganzes steht hinter den einzelnen Entwicklungsphasen, ein schaffender, treibender Hintergrund hinter den Erscheinungen. Was Eucken von dem Entwicklungsbegriff der idealistischen Philosophie sagt, finden wir hier bestätigt: „Immer erfolgt die Bewegung

von innen heraus. Immer wirkt auch an den einzelnen Stellen mit überlegener Kraft das Ganze" (Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart S. 194).

In dieser besonderen Form liegt die Bedeutung des Schleiermacherschen Entwicklungsbegriffs für die Gegenwart. Diese vertiefte Ausprägung der Entwicklungsidee, wie sie der idealistischen Philosophie eigen ist und wie sie z. B. auch Lotze vertritt, gilt es, in der Gegenwart zur Geltung zu bringen gegenüber einer von der Naturwissenschaft ausgehenden atomistischen Auffassung, die den geschichtlichen Prozeß allen Fortgang rein aus sich selbst hervortreiben läßt, alles Höhere restlos aus dem Niederen ableiten will, alles Eintreten neuer Kräfte aus weiteren Zusammenhängen, ebenso wie alle Richtung auf ein Ziel leugnet und die Bewegung aufwärts rein nur als ein allmähliches Weitergestoßenwerden durch die äußere Notwendigkeit auffaßt.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich, Albert Georg Andreas Meyer, evangelischer Konfession, badischer Staatsangehörigkeit, wurde am 23. Januar 1875 in Fahrenbach, Baden, geboren als Sohn des jetzigen Pfarrers und Dekans Georg Meyer und seiner Ehefrau Mina geb. Hammer in Durlach. Ich besuchte die Volksschule und von 1886—1894 das Gymnasium in Karlsruhe. Von 1894—1898 studierte ich Theologie in Erlangen, Heidelberg, Halle und Greifswald und bestand 1897 mein erstes, 1898 mein zweites theologisches Examen. Nach letzterem war ich Vikar in Linkenheim, Karlsruhe, Ettlingen und Badenweiler. Von November 1900 bis Mai 1901 war ich beurlaubt zu einer Studienreise, die mir durch Verleihung des Fauthschen und Bohnebergschen Reisestipendiums ermöglicht war. Ich besuchte Berlin, London und Paris. Nach meiner Rückkehr wurde ich Stadtvikar in Freiburg von 1901 bis 1904. Seit 1905 bin ich Pfarrer in Baiertal. 1907/08 war ich nochmals für ein Jahr beurlaubt zur Fortsetzung meiner Studien. Für das hiermit bewiesene wohlwollende Entgegenkommen bin ich der badischen Oberkirchenbehörde, namentlich dem Präsidenten derselben, Sr. Exzellenz Herrn Geheimrat D. Helbing, zum wärmsten Dank verpflichtet.